Biblische Zeitfragen
gemeinverständlich erörtert. — Ein Broschürenzyklus
begründet von Prof. Dr. Joh. Nikel und Prof. Dr. Ign. Rohr.

Der Bibl. Zeitfragen **neunte Folge** herausgegeben von

Dr. P. Heinisch,
o. ö. Professor der alttestamentl. Exegese
an der Universität Straßburg.

Heft 3/4.

Dr. Ignaz Rohr,
o. ö. Professor der neutestamentl. Exegese
an der Universität Straßburg.

Ehe und Jungfräulichkeit
im Neuen Testament.

Von

Dr. Josef Fischer,
Prof. an der kath. theol. Lehranstalt in Weidenau.

Erste und zweite Auflage.

Printed in Germany

Münster in Westfalen 1919.
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Biblische Zeitfragen.

Das Interesse für die wichtigen biblischen Fragen ist nicht nur bei den Theologen vorhanden, sondern es nimmt auch in erfreulicher Weise bei den gebildeteren Laien von Tag zu Tag zu. Die theologische Wissenschaft muß bestrebt sein, dem Bedürfnis nach Aufklärung über die biblisch-historischen Grundlagen unserer christlichen Weltanschauung entgegenzukommen. Da populär-wissenschaftliche Vorträge nur in größeren Städten gehalten werden können, die theologischen Zeitschriften aber meist nur in die Kreise des Klerus dringen, so hat die unterzeichnete Verlagsbuchhandlung sich entschlossen, in den

Biblischen Zeitfragen

einen Zyklus von Broschüren herauszugeben, welche in einer auch der gebildeteren Laienwelt verständlichen Form jene biblischen Einzelfragen behandeln sollen, die im Vordergrund der Diskussion stehen. Die wissenschaftliche Leitung des Unternehmens haben die Universitätsprofessoren Dr. P. Heinisch z. Zt. Breslau — für die ersten vier Folgen Dr. Nikel (Breslau) — und Dr. Rohr in Tübingen übernommen. Eine Reihe von bewährten Vertretern der alt- und neutest. Exegese haben ihre Mitwirkung zugesagt. Die einzelnen Broschüren werden den Umfang von drei Druckbogen für gewöhnlich nicht übersteigen. Umfangreichere Arbeiten erscheinen als Doppelhefte. Je 12 Hefte sollen eine „Folge" bilden; Folge 1—8 (je 12 Hefte) kosten je 6,50 Mk., Folge 9 (12 Hefte) kostet 10 Mk., doch wird jedes Heft auch einzeln käuflich sein.

Auf die früheren Folgen kann noch jetzt subskribiert werden.

Erste Folge.

1.	Dr. J. Nikel, Alte und neue Angriffe auf das Alte Test. 4. Aufl.	0,75
2.	Dr. J. Nikel, Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens. 4. Aufl.	0,60
3.	Dr. J. Rohr, Der Vernichtungskampf geg. d. bibl. Christusbild. 4. Aufl.	0,60
4.	Dr. J. Rohr, Moderne Ersatzversuche f. das bibl. Christusbild. 4. Aufl.	0,60
5.	Dr. Dausch (Dillingen), Der Kanon des Neuen Testaments. 3. Aufl.	0,60
6.	Dr. Dentler (Bärenweiler), Die Auferstehung Jesu im N. Test. 3. Aufl.	0,75
7.	Dr. Belser (Tübingen), Die Apostelgeschichte. 3. Aufl.	0,60
8.	Dr. J. Nikel, Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik. 3. Aufl.	0,75
9.	Dr. O. Wecker (Stuttgart), Christus und Buddha. 3. Aufl.	0,75
10.	Dr. C. Miketta (Weidenau), Die Amarnazeit. Palästina u. Ägypten in der Zeit der israelitischen Wanderung und Siedelung. 3. Aufl.	0,75
11.	Dr. Tillmann (Bonn), Jesus, der Menschensohn. 3. Aufl.	0,60
12.	Dr. P. Heinisch (Breslau), Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. 3. Aufl.	0,75

Zweite Folge.

1.	Dr. J. Döller (Wien), Abraham und seine Zeit. 3. Aufl.	0,75
2.	Dr. Dausch (Dillingen), Das Johannesevangelium. 3. Aufl.	0,75
3.	Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte. 3. Aufl.	0,75
4.	Dr. J. Rohr, Das Markusevangelium. 3. Aufl.	0,75
5./6.	Dr. Friedr. Maier (Sasbach), Die Briefe Pauli. 3. Aufl.	1,20
7.	Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. II. Moses und sein Werk. 3. Aufl.	0,60
8./9.	Dr. Pölzl (Wien), Das Matthäusevangelium. 3. Aufl.	1,20
10.	Dr. Feldmann (Bonn), Die Weissagung über den Gottesknecht im Buche Jesaias. 3. Aufl.	0,75
11.	Dr. Seb. Euringer (Dillingen), Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. 5 und 11). 1./2. Aufl.	0,60
12.	Dr. J. Hehn (Würzburg), Der israelitische Sabbat. 3. Aufl.	0,60

Biblische Zeitfragen
Neunte Folge. Heft 3/4.

Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament.

Von

Dr. Josef Fischer,
Prof. an der kb. theol. Lehranstalt in Weidenau.

Erste und zweite Auflage.

Münster in Westfalen 1919.
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 22. Novembris 1919.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi Glis.

Nr. 8278.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Einleitung.

Das Problem des Geschlechtslebens hat in der Menschheitsgeschichte immer eine bedeutsame Rolle gespielt. Auch die Religionsgeschichte ist davon nicht unberührt geblieben, da die Religionen die durch dieses Problem gestellten Fragen nicht umgehen konnten.

Die Trennung der Menschheit in zwei Geschlechter und der dadurch begründete Trieb, der die so getrennten Teile mit einer geradezu unheimlichen Gewalt wieder zusammenzuführen sucht, haben auf die Betätigung der Menschen einen Einfluß ausgeübt, der sich in den mannigfachsten Formen äußert und in seiner Tragweite und seinen Folgen fast unermeßlich ist. Wenn wir absehen von den wilden, alle Schranken der Sitte oder gar der Natur durchbrechenden Äußerungen des Geschlechtslebens, so treten uns zwei Hauptformen entgegen, in denen die Menschen die Lösung des Geschlechtsproblems in der Praxis wenigstens glaubten gefunden zu haben. Die eine Lösung besteht in der Betätigung des Geschlechtstriebes in Formen, die durch Sitte, Gebrauch, Gesetz festgelegt und festgehalten wurden: in der Ehe. Die zweite Lösung besteht in dem Versuch, den Geschlechtstrieb zu unterdrücken durch freiwilligen Verzicht auf dessen Betätigung: in freiwilliger Ehelosigkeit oder Jungfräulichkeit.

Es war unvermeidlich, daß auch das Christentum von allem Anfang an zu diesem Problem des Geschlechtslebens deutlich Stellung nehmen mußte. Dies war um so mehr notwendig, da gerade zur Zeit der Entstehung und ersten Ausbreitung des Christentums in dieser Beziehung eine unheilvolle Verwirrung eingerissen war, und Verhältnisse Platz gegriffen hatten, die eine Gefährdung der wahren Kultur und der menschlichen Gesellschaft überhaupt bedeuteten.

Bei den Juden erfreute sich zwar die Ehe noch einer verhältnismäßig hohen Achtung, und die Sittenlosigkeit durfte sich nicht frech und ungescheut an das Licht der Öffentlichkeit wagen. Aber die Ehe erschien als die einzig berechtigte Lösung des Geschlechtsproblems, und die erschreckend zunehmende Leichtigkeit der Ehescheidung bedeutete für die sittliche Auffassung der Ehe eine schwere Gefahr. Ungleich ärger lagen die Verhältnisse in der griechisch-römischen Kulturwelt. Die Neigung zur Zügellosigkeit, der Drang sich auszuleben, reißt hier alle Schranken nieder. Unsittlichkeit machte sich in der schamlosesten Weise in der Öffentlichkeit breit. Auch das eheliche Verhältnis schien erschüttert, indem sich

überall Tendenzen durchsetzten, die eine geregelte Form des Geschlechtslebens, wie sie die Ehe bot, entweder ablehnten, oder ihr den Charakter einer persönlichen, sittlichen Lebensgemeinschaft raubten.

Vor allem wirkte nach dieser Richtung die rein naturalistische Beurteilung des Geschlechtsverkehrs auf seiten des Mannes, der kaum andere Schranken kannte und anerkannte, als die des Maßes und, wenn es hoch ging, noch die der Unverletzlichkeit fremder Ehe. Entsittlichend mußte auf die Dauer wirken das Überhandnehmen des sogenannten Konkubinates, das geeignet war, die rechtmäßige Ehe zu einer vielleicht lästigen Form herabzudrücken, und das sicher in den meisten Fällen die Ehegatten einander entfremden mußte. Entsittlichend wirkte in den oberen Schichten der Reichtum und Luxus, der mit der Einfachheit der Sitten auch den Sinn für das Familienleben zerstörte. Die unmittelbaren Folgen waren Zunahme der Ehescheidungen und der Eheloſigkeit in einem Maße, daß selbst römische Staatsmänner darin einen bedrohlichen Zustand erblickten. Dabei hatte die freiwillige Eheloſigkeit zumeist sehr grobsinnliche Beweggründe, wenn auch hier und da im Pessimismus wurzelnde asketische Neigungen nicht ohne Einfluß geblieben sein mögen. Gegen diesen Verfall konnten auch staatliche Maßnahmen wenig oder gar nichts ausrichten. Noch weniger konnten sich die auf eine höhere Wertung der Ehe und des eheloſen Lebens abzielenden Tendenzen durchsetzen, die von gewissen philoſophischen Richtungen ausgingen.

In diese eigenartigen Verhältnisse hineingestellt, mußte das Christentum klar und bestimmt Stellung nehmen, da es sich um eine Frage handelte, die durch ihre enge Verknüpfung mit dem Sittengesetz zu der wesentlichen Aufgabe des Christentums, der Menschheit die Erlösung und das ewige Heil zu vermitteln, in unlösbarer Beziehung stand. Die Antwort, die das Christentum auf diese brennende Frage gab, soll auf den folgenden Blättern des näheren dargelegt werden.

Allgemeines über die Äußerungen der neutestamentlichen Schriften zur Frage.

Das Material, das die neutestamentlichen Schriften zur Erörterung der vorliegenden Frage bieten, erscheint auf den ersten Blick sehr dürftig, fast unzulänglich. Man wird vielleicht geneigt sein, diese Tatsache befremdlich zu finden, da es sich um Dinge handelt, die nicht nur für das soziale und kulturelle, sondern unzweifelhaft auch für das religiös-sittliche Leben von einschneidender

Bedeutung sind. Sollte man nicht erwarten, daß Jesus, und noch mehr der die tatsächlichen Verhältnisse in den Gemeinden so sehr berücksichtigende Paulus diese Fragen wiederholt hätten berühren und mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit hätten behandeln müssen?

Tatsache ist, daß sich die Äußerungen Jesu über Ehe und Jungfräulichkeit in einige wenige Zeilen zusammenfassen lassen. Vergeblich werden wir in den Evangelien nach einer erschöpfenden, das Einzelne berücksichtigenden Unterweisung über diese Dinge suchen. Um den rechten Standpunkt der Beurteilung zu finden, dürfen wir freilich nicht vergessen, daß die Evangelien bei weitem keine erschöpfende Darstellung der Lehre Jesu überhaupt bieten; somit ist auch die Möglichkeit gegeben, daß manche Äußerungen Jesu über die Ehe und die damit zusammenhängenden Fragen in den Evangelien nicht überliefert worden sind. Freilich ist durch diese Feststellung für unsere Zwecke wenig gewonnen [1]).

Wichtiger scheint uns der Hinweis darauf, daß Jesus bei all seinen Lehrunterweisungen einzig und ausschließlich das Gottesreich im Auge gehabt hat. Er will die Menschen hinweisen auf dieses Gottesreich und ihnen den Weg weisen, der dahin führt. Das Gottesreich, sein Wesen, sein Werden, seine Entwicklung, seine Schicksale: das steht im Mittelpunkt der Lehre Jesu. Alles andere kommt nur als Mittel zum Zweck in Betracht und will darum nur unter dem Gesichtswinkel des Gottesreiches beurteilt werden [2]). So erklärt es sich denn, was vielfach mißbilligend ausgestellt worden ist, daß Jesus scheinbar wenig Interesse zeigt für die Aufgaben menschlicher Kulturarbeit und für die Formen und Entwicklungsmöglichkeiten der sozialpolitischen und sozialwirtschaftlichen Verhältnisse [3]). Obwohl das zugegeben werden kann, ist die Lehre Jesu doch nicht fruchtlos für die Beurteilung und Erörterung auch dieser Fragen, freilich nur insofern, als auch diese mit ihren Wirkungen in das religiös-sittliche Gebiet hinüberreichen und ihrerseits von dort aus beeinflußt werden. Die Grundgedanken der Lehre Jesu und einige gelegentliche Äußerungen lassen wie ein Scheinwerfer ein überraschendes Licht auch über diese Fragen erstrahlen.

[1]) Auch die apokryphen Schriften und die außerkanonisch überlieferten Worte Jesu bieten keine nennenswerte Bereicherung. Das hier gebotene Material zeigt fast durchweg eine ehefeindliche Tendenz; vgl. Walt. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl Apokryphen, 1909, S. 323—328.

[2]) Mt 6, 33: Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit; alles andere wird euch hinzugegeben werden.

[3]) Eine Zusammenstellung der diesbezüglichen Urteile bei H. Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert, 1904, S. 111ff. — G. Pfannmüller, Jesus im Urteil der Jahrhunderte, 1908, S. 527ff.

So geben uns denn auch die Evangelien, trotz der Knappheit und Dürftigkeit der berichteten Äußerungen, tatsächlich genügenden Aufschluß über die Stellung, die Jesus zu Ehe und Jungfräulichkeit genommen hat. Die folgenden Untersuchungen werden das vollauf bestätigen.

Zu einem ähnlichen Urteil kommen wir, wenn wir die Briefe des Apostels Paulus ins Auge fassen. Auch hier werden wir vergeblich nach einer erschöpfenden Behandlung dieser Fragen suchen. Doch finden sie hier schon eine eingehendere Berücksichtigung. Der Apostel will ja mit seinen Briefen den praktischen und augenblicklichen Bedürfnissen seiner Gemeinden entgegenkommen. Nun aber trat in den christlichen Gemeinden schon frühzeitig unter dem Einfluß der Umwelt das Geschlechtsproblem in den Vordergrund des praktischen Interesses und verlangte dringend nach einer der christlichen Lehre entsprechenden Lösung. Das konnte der seelsorglichen Aufmerksamkeit des Apostels nicht entgehen. Neben gelegentlichen kürzeren Bemerkungen in mehreren seiner Briefe widmet er der Erörterung dieser Fragen einen längeren Abschnitt in seinem ersten Briefe an die korinthische Gemeinde. Dabei bleibt wieder zu berücksichtigen, daß auch diese Ausführungen nicht die soziale und kulturelle Seite des Problems beachten, sondern, wie es für den Apostel Jesu Christi selbstverständlich war, lediglich die religiös-sittliche. Lediglich von diesem Standpunkt aus finden die einschlägigen Fragen ihre Erledigung, und zwar unter besonderer Rücksichtnahme auf die eigenartig bestimmten Verhältnisse der Gemeinde. Gerade das hierher gehörige siebente Kapitel des ersten Korintherbriefes will im Grunde genommen nichts anderes sein, als eine Antwort auf bestimmte von seiten der Gemeinde gestellte Fragen – und diese Fragen sind dem Apostel nicht aus theoretischen Erwägungen heraus vorgelegt worden, sondern waren veranlaßt durch gewisse Geistesrichtungen, die auf dem Gebiete des Geschlechtslebens zu eigenartigen Erscheinungen und Erfahrungen geführt hatten. Daraus erklärt sich das Eingehen auf diesen bestimmten, eng umgrenzten Kreis von Fragen, während andere Teilfragen, die uns mindestens ebenso wichtig vorkommen mögen, keine Berücksichtigung finden. Aber gerade das Bestreben des Apostels, in allen ihm vorgelegten Fällen, die dem Evangelium entsprechende Lösung und Entscheidung zu finden, bringt ihn schließlich dazu, seinen grundsätzlichen Standpunkt zu dem Gesamtkreis dieser Fragen darzulegen, wobei er sich wiederholt auf „den Herrn" beruft. So kann er sowohl den besonderen Verhältnissen und Bedürfnissen der korinthischen Gemeinde Rechnung tragen, als auch den nach dem Evangelium unverrückbar einzunehmenden Standpunkt genau festlegen. Alle Erörterungen des Apostels tragen seine grundsätzlich entschiedene,

und doch zugleich auch pädagogisch weise Art an sich. Von den Grundsätzen des Evangeliums wird nicht um Haaresbreite gewichen; dabei trägt der Apostel kein Bedenken, auch seinen persönlichen Wünschen und Neigungen offen Ausdruck zu geben; und Fall um Fall prüfend beschränkt er sich darauf, nur das Notwendige zu fordern, das Erreichbare festzustellen und den Ausblick auf das Erstrebenswerte offen zu halten.

Die übrigen neutestamentlichen Schriften bieten zur Untersuchung unserer Frage nur einen sehr geringen Ertrag, was bei dem Gelegenheitscharakter der Schriften leicht begreiflich ist.

I. Die Ehe.

1. Mann und Weib in ihrem Verhältnis zueinander.

Daß das Weib in der vorchristlichen Zeit, teilweise selbst im jüdischen Volke, eine ganz untergeordnete, ja geradezu unwürdige Stellung einnahm, ist eine allgemein bekannte Tatsache. Die wenigen rühmlichen Ausnahmen können, eben weil es Ausnahmen geblieben sind, an diesem Urteil nichts ändern. Wenn man auch hier und da der Frau eine gewisse Achtung entgegenbrachte, so spürte man doch wenig Neigung, das Weib als vollwertig oder gar gleichberechtigt neben den Mann zu stellen. Eine gründliche Wandlung in dieser Auffassung ist erst durch das Christentum herbeigeführt worden.

Das Christentum mit seinem alle Menschen ohne Ausnahme umfassenden Erlösungsziel ist Menschheitsreligion im weitesten Sinne des Wortes und hebt darum im Bereiche des Religiösen und des darin wurzelnden Sittlichen alle etwa sonst bestehenden, natürlich, wirtschaftlich, gesellschaftlich oder politisch bedingten Schranken und Unterschiede auf. Was sonst nur von wenigen als schöner Traum gedacht wurde, das wird vom Christentum in die Wirklichkeit übertragen. Jesus hatte als Grundsatz hingestellt: vor Gott gibt es kein Ansehen der Person. Vom Apostel Paulus wird dieser Grundsatz auf die bestimmte Formel gebracht: „Hier (d. i. unter den in Christus Getauften) gibt es weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier, weder Mann noch Weib; denn alle seid ihr eins in Christo Jesu" (Gal 3, 28). Damit ist ein für allemal das Bekenntnis festgelegt: alle Menschen sind ihrem Wesen nach gleichwertig, durch die Taufe werden sie alle in gleicher Weise Kinder Gottes, haben denselben Anspruch auf das Heil, haben aber auch dieselben Pflichten gegenüber dem Gottesreiche auf Erden. Ausdrücklich wird noch betont, daß die Frauen in gleicher Weise

wie die Männer Erben seien der Gnade des Lebens d. i. des ewigen Lebens (1 Petr 3, 7).

Dadurch wurde in dem Verhältnis zwischen Mann und Weib von Grund aus ein völliger Umschwung herbeigeführt, ohne daß die zwischen den beiden Geschlechtern vorliegenden, begründeten Unterschiede verwischt werden. Ebensowenig wie etwa dieser Grundsatz die Aufhebung der Sklaverei verfügt, wird damit einer völligen Emanzipation der Frau oder ihrer rücksichtslosen Gleichstellung mit dem Manne das Wort geredet. Die äußeren, in den kulturellen Verhältnissen begründeten Beziehungen wurden dadurch nur indirekt berührt; im wesentlichen handelte es sich um die inneren Beziehungen zu den letzten und höchsten Fragen des Seins, um die Persönlichkeit, für die die Gestaltung der äußeren Verhältnisse völlig gleichgültig sein kann. Und auf diesem Gebiete, das mit Religion und Sittlichkeit aufs engste verquickt ist, wird Ernst gemacht mit dem Grundsatz, daß das Weib nicht als geringwertiger Mensch zu betrachten ist, daß sie nicht mehr bloß als Staffage des Mannes zu gelten hat, daß sie nicht der tyrannischen Sitte oder der Willkür des Mannes unterworfen ist, daß sie vielmehr als freie Persönlichkeit denselben Wert zu beanspruchen hat wie der Mann, in gleicher Abhängigkeit vor Gott.

Diese religiös-sittliche Gleichberechtigung des Weibes hat Jesus in seinem praktischen Verhalten voll und ganz anerkannt und zur Geltung gebracht. Während die jüdischen Lehrer für das weibliche Geschlecht meist nur Geringschätzung übrig hatten, ehrte Jesus die Frauen durch Wort und Tat. Dem Schwesternpaar Maria und Martha gibt er gern Gelegenheit, seinen belehrenden Worten zu lauschen, und die geschäftige Martha weist er über die engen Sorgen des Haushaltes hinaus zu höheren Zielen (Jo 11, 21 ff.). Er hat Verständnis für die Hingabe eines Weibes, das köstliche Salbe über ihn ausgießt (Jo 12, 78). Selbst seinen Jüngern fällt es auf, daß der Meister die Samariterin nicht von sich weist (Jo 4, 27). Der Dienst der Frauen im Interesse des Evangeliums wird angenommen und findet dankbare Anerkennung (Lk 8, 2 f.). Der Frau wird ein Eigenwert auch außerhalb der Ehe zugestanden, indem die Ehe nicht mehr als der einzig mögliche Beruf des Menschen bezeichnet wird (Mt 19, 10 ff.). Auch im ehelichen Verhältnis wird der Mann denselben sittlichen Forderungen unterworfen wie das Weib; strengste eheliche Treue wird auch ihm zur Pflicht gemacht (Mt 5, 27 f.); seiner Willkür in der Entlassung der Frau wird endgültig ein Ziel gesetzt (Mt 5, 32 u. Par.). Mit ernster Milde und Güte kommt er sogar jenen Frauen entgegen, auf denen die ganze Schmach ihres Geschlechtes drückend lastete (Mt 21, 31 f.; Lk 7, 37 ff.).

Den Spuren Jesu folgt der Apostel Paulus. In seinem Missionswerk haben Frauen eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt, und in seinen Grußlisten erscheinen neben Männern auch viele Frauen mit ehrenden Auszeichnungen. Mit einer gewissen Absichtlichkeit betont er immer und immer wieder die Gleichberechtigung der Frau im ehelichen Verhältnis. Die bedingungsweise Notwendigkeit der Ehe besteht für Mann und Weib in gleicher Weise (1 Kor 7, 2) und beide haben das gleiche Recht auf die Ehe (ebd. V. 28). Beide unterliegen in gleicher Weise der ehelichen Pflicht und haben das gleiche Recht (V. 3 ff.). Für beide gilt die gleiche Lage in der Ehe, insofern eine etwaige Beeinträchtigung höherer Interessen in Frage kommt (V. 32 ff.). Ehescheidungsgelüste sind beiden in gleicher Weise verboten (V. 10 f.). In der Mischehe gelten die gleichen Grundsätze für den christlichen Mann und für die christliche Frau (V. 12 ff.). Der Vorzug der Jungfräulichkeit und der freiwilligen Ehelosigkeit steht beiden Geschlechtern in gleicher Weise zu (V. 7 f.). Wo es sich um sittliche Pflichten handelt, da weiß der Apostel zum Manne ebenso ernste Worte zu reden wie zur Frau, wenn auch die Pflichten selbst naturgemäß verschiedenartig sind (Eph 5, 22 ff.; Kol 3, 18 ff.). So sehr auch schließlich der Apostel 1 Kor 11, 3 ff. den Vorrang des Mannes betont und darauf dringt, daß die Frauen ihre dem Manne gegenüber untergeordnete Stellung auch nach außen hin zum Ausdruck bringen sollen, so kann er doch nicht umhin, am Schluß seiner Ausführungen V. 11 f. noch einmal mit allem Nachdruck auf die religiös-sittliche Gleichstellung „im Herrn" hinzuweisen, um jeder einseitigen Übertreibung dieses Unterordnungsverhältnisses und einer Unterschätzung der Frau vorzubeugen.

Diese Gleichberechtigung des Weibes bleibt aber lediglich beschränkt auf das religiös-sittliche Gebiet. Die natürlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse bleiben davon unberührt, erfahren höchstens eine Milderung und Verklärung. Ein gewisser Vorrang des Mannes bleibt hier unter allen Umständen gewahrt.

Dieser Gedanke wird 1 Kor 11, 3 ff. klar und bestimmt ausgesprochen, veranlaßt durch eine Unsitte, die sich in die Gemeinde einzuschleichen drohte, die Unsitte nämlich, daß Frauen in den gottesdienstlichen Versammlungen unverschleiert erschienen. Für das damalige Empfinden war ein solches Verhalten anstößig, und so sieht sich der Apostel veranlaßt, diese Unsitte zu bekämpfen. Das Hauptargument des Apostels besteht in dem Hinweis auf die christliche Erkenntnis von der rechten Stellung des Weibes, und diese Stellung bedeutet Unterordnung unter den Mann. Gleichheit

vor Gott hebt die Ordnung und Abstufung persönlicher irdischer Beziehungen nicht auf. Ordnung aber kann nirgends bestehen ohne Unterordnung. Diese Unterordnung wird verdeutlicht an dem Bilde des Verhältnisses zwischen Haupt und Gliedern, und zwar in der Reihe: Gott – Christus – der Mann – das Weib (V. 3). Diese Rangordnung zwischen Mann und Weib findet der Apostel auch bestätigt durch die Schöpfungsgeschichte (V. 8 f.); diese läßt deutlich erkennen, daß nicht der Mann vom Weibe, wohl aber das Weib vom Manne (aus der Rippe Adams) abstamme; und sie zeigt ebenso deutlich, daß nicht der Mann des Weibes wegen, vielmehr das Weib als Gehilfin des Mannes geschaffen wurde. Diese ursprüngliche Gottesordnung muß darum auch dauernd gewahrt bleiben. Und weil die Engel Gottes die Hüter und Wahrer der rechten Schöpfungsordnung sind, so betont der Apostel, daß auch „der Engel wegen" dieser Unterordnung nach außen Ausdruck verliehen werde durch das symbolische Zeichen der Verschleierung.

Der Vorrang des Mannes gewinnt einen besonderen Ausdruck auch darin, daß er allein berufen erscheint, in der Gemeindeversammlung zu lehren, während dem Weibe hier obliegt, „in Ruhe zu lernen" und „sich in Stille zu halten", „sich auch nicht selbstherrlich über den Mann zu erheben" (1 Tim 2, 11 ff.). Auch hier (V. 13) begründet der Apostel den Vorrang des Mannes durch die von der Schöpfungsgeschichte bezeugte Priorität der Schöpfung des Mannes die wohl im Sinne der eben angeführten Äußerungen aus 1 Kor 11, 8 f. zu verstehen ist. Außerdem aber wird mit Rücksicht auf das Lehren noch auf einen zweiten Grund hingewiesen, der der Geschichte des Sündenfalles entnommen wird (V. 14). Dadurch, daß das Weib dem Betrug der Schlange zum Opfer fiel und sich so zur Übertretung des Gottesgebotes verleiten ließ, habe es erwiesen, daß es zum Lehren nicht recht geeignet sei.

So steht es dem Apostel als Gottesordnung fest, daß das Weib dem Manne gegenüber in einem gewissen Unterordnungsverhältnis zu verharren hat. So erklärt es sich denn auch, daß er den Frauen immer wieder den Gehorsam zur Pflicht macht. Besonders betont er noch den Gedanken, daß eine Überhebung der Frauen und ein Nichtbeachten dieses Unterordnungsverhältnisses dem „Worte Gottes" zur Schmach gereichen könnte, insofern die Heiden diese Störung der sozialen Verhältnisse der christlichen Lehre aufs Schuldkonto schreiben würden.

So ist in den neutestamentlichen Schriften dem Weibe die volle religiös-sittliche Gleichberechtigung und damit die ganze Würde der Persönlichkeit gewahrt, ohne daß damit

die in der gottgewollten Naturordnung begründete Unterordnung preisgegeben wäre. Die sittliche Würde des Weibes wird gerettet und zugleich die ihm zukommende Rolle im Ganzen der menschlichen Gesellschaft bestimmt umschrieben. Nach den in den neutestamentlichen Schriften ausgesprochenen Grundsätzen stehen Mann und Weib nicht im Gegensatz zueinander, sondern gehören zusammen, einander ergänzend und gegenseitig stützend in weiser Ordnung. Der untergeordnete Teil, das Weib, empfängt durch seine religiös-sittliche Gleichberechtigung nicht den Anspruch auf Rechte, die in seiner Natur nicht begründet sind, die aber eine Ordnung unmöglich machen würden. Wohl aber werden dem übergeordneten Teil, dem Manne, Pflichten auferlegt, die einen Mißbrauch der Vorrangsstellung verhüten und den anderen Teil das Drückende der Unterordnung vergessen lassen sollen.

Dieses Verhältnis der beiden Geschlechter zueinander bildet erst die gesunde Grundlage, auf der sich die Vereinigung der beiden Teile zu einem Bunde ausgestalten kann, der den irdischen und ewigen Zielen sowohl der Individuen wie der Gesellschaft von Nutzen ist. Auf dieser Grundlage wächst dieser Bund, die Ehe, über das rein Naturhafte hinaus; die Ehe bleibt nicht bloß Geschlechtsgemeinschaft, sondern wird zu einem persönlichen Verhältnis mit einem ausgeprägt sittlichen Charakter und religiöser Weihe, bestimmt zu hohen sittlichen und sozialen Aufgaben. Soll sich aber die Ehe in dieser Weise ausgestalten, so muß ihr zunächst der Charakter als einer monogamen und unauflöslichen Verbindung gewahrt bleiben und gewährleistet sein. Das ist auch das Bild der Ehe, wie es uns in den neutestamentlichen Schriften entgegentritt.

2. Die Ehe, eine gottgewollte und somit sittlich erlaubte Verbindung.

Die Tatsache, daß die Menschheit in zwei Geschlechter getrennt ist, bezeichnet Jesus in Anlehnung an den Schöpfungsbericht der Genesis ausdrücklich als göttliche Einrichtung. „Der Schöpfer hat sie von Urbeginn als Männliches und Weibliches geschaffen" (Mt 19, 4). Daraus leitet er als natürliche Folge ab, daß der Mann Vater und Mutter verlasse, um seinem Weibe anzuhangen, so daß die zwei zu einem Fleische werden (Mt 19, 5). Somit ist es Gott selbst, der die Ehe gewollt hat, und er hat sie auch begründet, weil ausdrücklich gesagt wird: Gott habe Mann und Weib „zusammengejocht" (Mt 19, 6). Diese Vereinigung von Mann und Weib hat sich nach dem Willen Gottes so innig gestaltet, daß darin gewissermaßen die Zweiheit wieder zur ursprünglichen Einheit

zurückkehrt; diese Einheit kommt eben darin am kräftigsten zum Ausdruck, daß Mann und Weib „nicht mehr zwei sind, sondern ein Fleisch" (Mt 19, 6).

Noch bei anderer Gelegenheit wird von Jesus der Gedanke gestreift, daß die Ehe einem in der Natur des Menschen wurzelnden und demnach von Gott gewollten Bedürfnis des Menschen entspricht; nur in diesem Sinne wird das Heiraten und Verheiratetwerden in einem Atemzuge neben Essen und Trinken genannt (Mt 24, 38; Lk 17, 27). Freilich liegt in diesem Zusammenhange wenigstens indirekt auch ein Tadel ausgesprochen gegen die Menschen, die in diesen naturhaften Bedürfnissen gänzlich aufgehen und darüber alle höheren Ziele vergessen.

Daß Jesus die Ehe als gottgewollte Vereinigung ansieht, erhellt auch aus seiner Stellung gegenüber der Familie und dem Familienleben. Es ist wohl etwas zu weit gegangen, wenn man die ganze Theologie Jesu eine Verklärung der Familie genannt hat[1]). Aber sicherlich kann es für die Beurteilung der Ehe durch Jesus nicht gleichgültig sein, wenn er die Ehe und Familie als Sinnbild alles dessen gebraucht, was ihm das Höchste und Heiligste ist: Gott ist der Vater, der Mensch ist sein Kind, und dem Kinde wird vom Vater die Botschaft väterlicher Liebe gesandt. In ganz einzigartiger Weise nennt Jesus sich selbst Gottes Sohn. So hält er die Familie am nächsten verwandt jener höheren Ordnung, die zu offenbaren er gekommen war. Gern gebraucht er Gleichnisse, die dem Familienleben entnommen sind, um Wahrheiten jener übernatürlichen Ordnung dem Verständnis der Menschen näher zu bringen: so die Gleichnisse von den zwei ungleichen Brüdern Mt 21, 28 ff., vom bittenden Sohn Mt 7, 9 ff., vom Bräutigam Mk 2, 18 u. Par., vom bittenden Freund Lk 11, 5 ff., vom verlorenen Sohn Lk 15, 11 ff., von den Schmerzen und der Freude der gebärenden Frau Joh 16, 21. Hierher gehören auch die Gleichnisse, in denen er das Gottesreich mit einem Hochzeitsmahle vergleicht. Die hohe Schätzung der Familie spricht auch aus der Einschärfung des von Gott gegebenen Gebotes, Vater und Mutter zu ehren, und aus der scharfen Kritik an dem Verfahren, die Befolgung dieses Gebotes zu umgehen Mt 15, 4 ff. Wie rührend ist vollends die Szene, die Mt 19, 13 f. u. Par. berichtet wird: unmittelbar anschließend an das Wort, womit die freiwillige Eheloſigkeit um des Gottesreiches willen als etwas Erhabenes hingestellt wird, steht der Bericht über die Freude Jesu

[1]) Peabody, Jesus Christus und die soziale Frage. Autorisierte Übersetzung von E. Müllenhoff. 1903. S. 117 f.

an den Kindern. Jesus schließt die Kinder in seine Arme und segnet sie; er bezeichnet sie als Muster für die, die nach dem Gottesreich streben und anerkennt damit auch die Aufgabe der Ehe im Dienste dieses Gottesreiches.

Jesus hält es auch nicht unter seiner Würde, an einer Hochzeitsfeier teilzunehmen (Joh 2, 1 ff.); und es dürfte, wie schon Erklärer des christlichen Altertums betont haben, auch nicht ganz bedeutungslos sein, daß er bei Gelegenheit dieser Hochzeitsfeier sein erstes Wunder wirkte, dessen unmittelbare Wirkung darin bestand, daß eine Störung der Hochzeitsfreude vermieden wurde.

Das alles wäre nicht möglich gewesen, wenn Jesus die Ehe als etwas Unsittliches, oder auch nur als etwas Untersittliches oder Mindersittliches angesehen hätte.

Daß der Apostel Paulus in seinen die Ehe betreffenden Anschauungen denselben Standpunkt einnehmen wird wie Jesus, dürfen wir schon auf Grund der Wahrnehmung vermuten, daß er sich in seinen diesbezüglichen Bestimmungen ausdrücklich auf ein Gebot des Herrn beruft (1 Kor 7, 10). Auch ihm gilt die Ehe als das von Gott gewollte und von Gott geordnete Verhältnis der beiden Geschlechter zueinander. Ebenso wie er libertinistischen Neigungen gegenüber die unbedingte Verpflichtung des Keuschheitsgebotes betont, weiß er verstiegenen asketischen Bestrebungen gegenüber die sittliche Erlaubtheit und Berechtigung der Ehe sicherzustellen. Schwarmgeister in der korinthischen Gemeinde neigten dazu, jede Geschlechtsgemeinschaft als in sich böse und verunreinigend zu verpönen: von den Verheirateten forderten sie Verzicht auf den ehelichen Verkehr — den Verheirateten wollen sie das Eingehen einer neuen Ehe wehren — den Ledigen untersagen sie die Ehe. Demgegenüber vertritt der Apostel mit allem Ernst und mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit die sittliche Erlaubtheit des Eingehens und des Gebrauches der Ehe 1 Kor 7, 2 ff. 38. 39. Er erklärt ausdrücklich, die Ehe sei keine Sünde ebd. V. 28; ja, er nimmt keinen Anstand, sie unter Umständen dringend anzuraten, da nämlich, wo die Gabe der Enthaltsamkeit nicht vorliegt 1 Kor 7, 9. 36; 1 Tim 5, 14. Wer die Ehe „hindert", d. h. sie als unerlaubt bezeichnet, der ist den Häretikern beizuzählen 1 Tim 4, 3.

Das Urteil, das so vom Apostel in verschiedener Fassung ausgesprochen wird, lautet demnach: Der Mensch, wie er nun einmal durch seine von Gott gewollte Natur ist, bedarf in der Regel des Geschlechtsverkehrs. Die einzig legitime Form, in der diesem Bedürfnis Rechnung getragen werden kann, ist die Ehe. Darum entspricht die Ehe dem Willen Gottes, oder ist vielmehr auf Gottes

Anordnung selbst zurückzuführen. So darf denn auch niemand die Ehe als unerlaubt brandmarken und noch weniger den Gebrauch der Ehe; kann doch sogar dieser Gebrauch unter Umständen zur sittlichen Pflicht werden 1 Kor 7, 3 ff. Nur so kann der Apostel auch davon sprechen, daß eine Ehe „im Herrn" geschlossen werden soll 1 Kor 7, 39; nur so kann er auf den Gebrauch der Ehe „in Heiligkeit und Ehre" dringen 1 Thess 4, 4; nur so kann er sich die Ehe auch als Gebetsgemeinschaft denken 1 Kor 7, 5; nur so kann er die Überzeugung vertreten, daß in der gemischten Ehe der ungläubige Teil durch das Zusammenleben mit einem Christen geheiligt wird 1 Kor 7, 14. Hierher gehören auch alle, noch später zu besprechenden Äußerungen, in denen der Apostel die Ehe als eine persönliche Lebensgemeinschaft hinstellt mit schwerwiegenden sittlichen Pflichten, als eine Gemeinschaft, der selbst eine religiöse Weihe nicht mangelt. Wenn freilich der Apostel bei alledem die Ehe nicht als die einzig mögliche Lösung des Geschlechtsproblems auffaßt, sondern die Jungfräulichkeit als Ideal bezeichnet, so liegt darin keineswegs, wie später zu zeigen sein wird, eine Herabwürdigung oder Geringschätzung der Ehe. Wenn es auch noch etwas Höheres gibt als die Ehe, so bleibt doch die Ehe ungeschmälert eine von Gott gewollte und darum sittlich erlaubte Einrichtung.

3. Die Ehe, eine monogame Verbindung. Die wiederholte Ehe.

Es könnte auffallend erscheinen, daß der monogame Charakter der Ehe in den neutestamentlichen Schriften so wenig bestimmt und ausdrücklich gefordert erscheint, wie auch die Polygamie ebensowenig von einem unmittelbaren Verbot betroffen wird. Die monogame und polygame Form der Ehe werden überhaupt nicht unmittelbar in den Kreis der Erörterungen gezogen. Das läßt sich nur verstehen, wenn, was schon oben betont worden ist, berücksichtigt wird, daß in den neutestamentlichen Schriften nirgends ein auch nur halbwegs erschöpfender Unterricht über die Ehe beabsichtigt wird. Dazu kommt, daß für Jesus und die Apostel wenig, ja man kann ruhig sagen gar keine Veranlassung vorlag, die Polygamie ausdrücklich zu bekämpfen und den monogamen Charakter der Ehe energisch zu betonen; denn sowohl bei den Juden, wie in der griechisch-römischen Kulturwelt kam die Polygamie nur ganz ausnahmsweise vor, während sich die Monogamie fast überall in der Praxis durchgesetzt hatte. Die Äußerungen Jesu und der Apostel über die Ehe sind aber nicht so sehr von theoretischen Erwägungen, als vielmehr von praktischen Rücksichten diktiert.

Gleichwohl läßt sich wenigstens indirekt zeigen, daß sowohl für Jesus wie für Paulus die Ehe nur als monogame Verbindung

in Betracht kommen konnte; etwas anderes lag ihrem Gesichtskreis vollständig fern. Der Wortlaut der Äußerungen über die Ehescheidung Mt 5, 31 f.; 19, 3 ff.; Mk 10, 2 ff.; Lk 16, 18 setzt deutlich genug die Einehe voraus: es ist immer nur die Rede von der Frau; wenn von Frauen in der Mehrzahl gesprochen wird, so steht ihnen eben auch eine Mehrzahl von Männern gegenüber, es handelt sich dann also nicht um eine Ehe, sondern um Ehen überhaupt. So wird auch Eph 5, 28 die Liebe, die der Mann der Gattin schuldet, gemessen an der Liebe „zum eigenen Leibe"; soll das Bild seine volle Geltung und Kraft behalten, dann kann der Einzahl des Leibes nur eine Einzahl der Gattin entsprechen. In gleicher Weise kann dem Apostel nur die Möglichkeit der Einehe vorgeschwebt haben, wenn er Eph 5, 32 das Verhältnis der Eheleute in Parallele setzt zu der Verbindung Christi mit seiner einen Kirche.

Wie oben gezeigt wurde, bezeichnen Jesus und Paulus die Ehe ausdrücklich in Anlehnung an die Schöpfungsgeschichte als eine durch Gott gewollte Verbindung, und in eben dieser Schöpfungsgeschichte sehen sie auch unverkennbar das Ideal der Ehe dargestellt, das dann im Laufe der Geschichte in mancher Beziehung verzerrt worden ist. Nun ist aber in der Schöpfungsgeschichte der Charakter der Einehe als zum Ideal gehörend vorausgesetzt. Es ist dort nur die Rede von einem Manne und von einem Weibe, von den zwei, die zu einem Fleische werden; damit ist wohl unverkennbar das Ideal der Ehe als einer monogamen Verbindung ausgesprochen, und dieses Ideal als etwas dem Wesen der Ehe durchaus Entsprechendes, in der Idee der Ehe selbst Begründetes hingestellt. Diese Auffassung erscheint durch Jesus und Paulus gebilligt, indem sie ohne jede Kritik auf die Schöpfungsgeschichte hinweisen Mt 19, 5 f.; Mk 10, 8; Eph 5, 31.

Die Einehe erscheint auch vorausgesetzt durch die Bemerkung des Apostels, „daß wegen der Unzuchtsfälle ein jeder sein Weib haben solle" 1 Kor 7, 2. Gerade in diesem Zusammenhange hätte es nahe gelegen, auf die Möglichkeit und Erlaubtheit einer polygamen Ehe hinzuweisen, wenn eine solche überhaupt hätte in Frage kommen können.

Zu dem gleichen Urteil kommen wir auf Grund der Bemerkung in 1 Thess 4, 4: „Ein jeder soll lernen, nur mit seinem Weibe zu verkehren, in heiliger Zucht und in Ehren." Die Erklärung dieser Stelle im Einzelnen bereitet wohl arge Schwierigkeiten, und die vorgeschlagenen Deutungen sind zahlreich. Soviel aber dürfte als sicher zugegeben werden, daß es sich dabei um eine das Geschlechtsleben betreffende Anweisung handelt; dann

wird man kaum umhin können, diese Forderung auf die Reinheit des Ehelebens zu beziehen, im besondern auf die Treue des Mannes. Hierbei erscheint nun wieder die Einehe vorausgesetzt, da von „seinem Gefäß" in der Einzahl die Rede ist.

Die gleiche Erkenntnis drängt sich uns auf, wenn wir das ins Auge fassen, was betreffs der Gleichberechtigung zwischen Mann und Weib feststeht, und was noch weiter unten über die sittlichen Pflichten in der Ehe zu sagen ist. Wenn eben rücksichtlich der religiös-sittlichen Pflichten Mann und Weib einander völlig gleichgestellt werden, ohne daß auch nur die geringste Ausnahme angedeutet erscheint, dann kann auch bezüglich der in der Ehe notwendigen gänzlichen gegenseitigen Hingabe und bezüglich der darin wurzelnden Treue keinerlei Unterschied zwischen Mann und Weib gemacht werden. Wenn darum in der Ehe eine Mehrheit von Männern ausgeschlossen ist, so erscheint damit auch ganz von selbst eine Mehrheit von Frauen abgelehnt, d. h. die Ehe wird als monogame Verbindung gefordert.

Die Forderung des monogamen Charakters der Ehe konnte nun sehr leicht dahin überspannt werden, daß man auch das Eingehen einer zweiten Ehe nach dem Ableben des einen Teiles als unerlaubt bezeichnete. Und in der Tat sind derartige Auffassungen den ersten christlichen Jahrhunderten nicht fremd geblieben, wobei wohl auch eine Überspannung des Unauflöslichkeits-Charakters der Ehe mitgewirkt haben mag. Wie stellen sich die neutestamentlichen Schriften zu dieser Frage?

Was wir über die Häufigkeit der Ehescheidungen bei den Juden [1]) und in der griechisch-römischen Kulturwelt [2]) wissen, zeigt uns zur Genüge, daß das Eingehen einer zweiten und auch öfteren Ehe geradezu an der Tagesordnung war. Gewiß muß zugegeben werden, daß in manchen Kreisen der über den Tod hinaus fortdauernden Treue ein hohes Lob gespendet, und diese Treue auch von einzelnen tatsächlich gewahrt wurde. Aber das berechtigt uns nicht zu der Behauptung, daß sowohl bei den Juden wie in der griechisch-römischen Welt der zweiten Ehe ein sittlicher Makel angehaftet habe, oder daß dort ein starkes Vorurteil gegen solche Ehen bestand [3]). In den christlichen Gemeinden nun war der tollen Aufeinanderfolge von Ehen durch das Verbot der Ehescheidung ein für allemal ein Ende gemacht. Aber die Frage blieb, ob es nach dem Tode des einen Ehegatten dem anderen gestattet sei,

[1]) Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II[3] (1898), S. 493 f.

[2]) Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms I[6] (1888), S. 477 ff.

[3]) Vgl. meine Ausführungen in Weidenauer Studien I (1906), S. 211 f.

eine neue Ehe einzugehen; und es fragt sich, ob einer solchen zweiten Ehe vielleicht gewisse Vorurteile entgegenstanden, die dann auch eine Unterwertung dieser zweiten Ehe veranlaßt hätten.

Jesus hat zu dieser Frage weder theoretisch noch praktisch Stellung genommen. Wenigstens ist uns nichts bekannt, was sich in dieser Hinsicht verwerten ließe. Auch schlußweise läßt sich diesbezüglich aus den Urteilen Jesu über die Ehe kein sicheres Ergebnis gewinnen. Denn wenn auch Jesus in der stärksten Form die durch die Ehe herbeigeführte Vereinigung zwischen Mann und Weib betont und sie als unzertrennlich bezeichnet, so folgt daraus allein noch nicht, daß er etwa diese Vereinigung auch durch den Tod nicht als lösbar angesehen hat; denn vom Tode ist ausdrücklich nicht die Rede, und nach dem Zusammenhang soll nur die Möglichkeit einer Scheidung bei Lebzeiten beider Ehegatten abgelehnt werden.

Deutlicher sind wir unterrichtet über das sittliche Urteil, das Paulus über die zweite Ehe hatte. Man hat vielfach, wohl hauptsächlich beeinflußt durch die einseitige Auffassung der 1 Tim 3, 2. 12; 4, 9 und Tit 1, 6 [1]) gegebenen Bestimmung die Meinung vertreten, daß der Apostel tatsächlich die zweite Ehe wenn auch nicht gerade als unsittlich, so doch zum mindesten als minder-sittlich betrachtete. Demgegenüber läßt sich Folgendes feststellen:

Daß die zweite Ehe an sich für den Apostel kein Greuel ist und von ihm nicht als unsittlich verurteilt wird, steht zweifellos fest. Röm 7, 1 ff. und 1 Kor 7, 39 spricht der Apostel die Erlaubtheit der Wiederverheiratung nach dem Tode des andern Teiles aus, ohne auch nur den geringsten Tadel oder die leiseste Mißbilligung laut werden zu lassen. Und zwar spricht der Apostel an beiden Stellen, was nicht übersehen werden darf, von der Wiederverheiratung der Frau, während doch in der griechisch-römischen Kulturwelt zur Zeit, da Sittenstrenge noch etwas galt, eben die Wiederverheiratung der Frau als das allein Anstößige galt. 1 Tim 5, 14 gibt der Apostel nicht bloß den Rat, sondern spricht sogar den bestimmten Willen aus, daß sich die jüngeren Witwen wieder verheiraten, weil er dies für sie, durch Erfahrungen belehrt, für das Ratsamere hält.

Andrerseits steht freilich ebenso fest, daß der Apostel das Verharren im Witwenstande für das Wünschenswerte und für das Bessere hält. So nennt er 1 Kor 7, 40 die im Witwenstande Verbleibende „die Seligere" gegenüber der sich Wiederverheiratenden.

[1]) Es wird hier verlangt, der Presbyter und Diakon sollen „eines Weibes Mann", die in die Listen der Gemeinde aufzunehmenden Witwen „eines Mannes Weib" sein.

Und 1 Kor 7, 8 sagt er den Verwitweten beiderlei Geschlechts, daß es für sie gut sei, wenn sie unverheiratet bleiben. Dabei aber darf nicht aus dem Auge gelassen werden, daß der Apostel eben im Zusammenhange dieser beiden Äußerungen die Ledigen und die Verwitweten in bezug auf das Heiraten auf die gleiche Stufe stellt, sie gleichmäßig beurteilt und seinen Rat beiden in gleicher Weise gibt. Das läßt erkennen, daß er die zweite Ehe gegenüber der einmaligen Ehe genau so beurteilt, wie die auch nur einmalige Ehe gegenüber dem jungfräulichen Stand, d. h. also daß für sein sittliches Empfinden der Ledige, der zur Ehe schritt, und der Verwitwete, der sich zum Eingehen einer neuen Ehe entschloß, auf der gleichen Stufe standen. Wenn man also will, daß der Apostel das Eingehen einer zweiten Ehe als Mangel an Enthaltsamkeit beurteile, so muß man bei ihm dasselbe Urteil auch hinsichtlich des Eingehens der ersten Ehe voraussetzen; und das ist ja auch auf Grund seiner Ausführungen in 1 Kor 7, 1 ff. berechtigt. Dann ist aber nicht ersichtlich, warum das Eingehen der zweiten Ehe sittlich anders beurteilt werden soll, als das Eingehen der ersten Ehe; denn in beiden Fällen liegt ja schließlich der gleiche Grad der Unenthaltsamkeit vor. Beide machen denselben Gebrauch von dem Urteil des Apostels: „Um der Unzucht willen soll jeder sein Weib haben" (1 Kor 7, 1); beide verhalten sich in gleicher Weise ablehnend gegenüber dem Rat des Apostels, so zu bleiben, wie er (1 Kor 7, 7. 8). Auch hier ließe sich schließlich geltend machen, daß zum Verzicht auf die zweite Ehe ebenso wie zum freiwilligen Verharren im ledigen Stande eine besondere Gnadengabe nötig sei (1 Kor 7, 7).

Somit kann von einer Geringschätzung der zweiten Ehe in den neutestamentlichen Schriften nicht die Rede sein. Freilich erfreute sich der freiwillige Verzicht auf das Eingehen einer neuen Ehe nach dem Tode des anderen Ehegatten und das Verharren im Witwenstande, wie noch weiter unten zu zeigen sein wird, einer besonderen Wertschätzung; darin liegt aber durchaus keine Herabwürdigung der zweiten Ehe oder ein Verdikt gegen diese.

4. Die Ehe, eine lebenslängliche Verbindung.

Der eigenartige Charakter, den die Ehe als Geschlechtsverbindung durch den Ausschluß der Pluralität erhält, wird noch gesteigert durch die Forderung der lebenslänglichen Dauer, der Unauflöslichkeit. Erst dadurch wird der Bestand der Ehe der Zufälligkeit, den Launen und der subjektiven Willkür entrückt und die Ehe geeignet, den Kernpunkt der menschlichen Gesellschaft zu bilden.

Diese Forderung der Unauflöslichkeit wird in den neutestamentlichen Schriften, trotz aller gegenteiligen Behauptungen, mit vollem Nachdruck betont, und aus den einschlägigen Äußerungen läßt sich das Prinzip der Unauflöslichkeit mit Sicherheit ableiten. Das verdient um so mehr Beachtung, da namentlich Jesus, wie oben gezeigt wurde, die das eheliche Leben betreffenden Fragen nur sehr flüchtig und nur gelegentlich berührt, ja nicht einmal über den monogamen Charakter der Ehe sich ausdrücklich ausgesprochen hat.

Jesus äußert sich zur Frage bei zwei verschiedenen Gelegenheiten und zwar jedesmal vor anderen Zuhörern, aus anderer Veranlassung.

Das erste Wort begegnet uns im Rahmen der Bergpredigt Mt 5, 31 f.; Lk 6, 18 dürfte eine Parallele dazu bieten. Jesus ist von Zuhörern aus allen Schichten und Ständen des Volkes umgeben. Seine Äußerung über die Ehe ist veranlaßt durch die Absicht, die Mängel und Unvollkommenheiten des mosaischen Gesetzes an mehreren Beispielen darzulegen und demgegenüber die höhere Sittlichkeit des Gottesreiches als das zu erstrebende Ideal zu zeigen. Er will das Gesetz und die Propheten „erfüllen", da „die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer" nicht genügt und nicht ins Gottesreich führen kann (Mt 5, 20).

Das zweite Wort ist an Pharisäer gerichtet Mt 19, 3 – 9; Mk 10, 2 – 12. Die Pharisäer sind es, die an der Ehefrage rühren, und zwar tun sie es in böswilliger Absicht (Mt 19, 3; Mk 10, 2), d. h. sie wollen Jesum augenscheinlich zu einer Antwort drängen, die sie dann gegen ihn hätten ausnützen können. Da sie zu diesem Zwecke gerade die Ehefrage anschneiden, so ist anzunehmen, daß ihnen bereits in dieser Beziehung eine Äußerung Jesu bekannt war, die ihren Absichten günstig zu sein schien, und das kann nur die an erster Stelle erwähnte Äußerung sein.

So verschieden nun beide Fälle lagen, das Urteil Jesu bleibt sich gleich: es enthält das unbedingte Verbot der Ehescheidung, also den Gedanken, daß die Ehe eine unauflösliche, lebenslängliche Verbindung sein müsse.

Um das volle Verständnis dieser Worte Jesu zu gewinnen, ist es nötig, die auf Grund des mosaischen Gesetzes und der rechtlichen Anschauungen bei den Juden der damaligen Zeit geltenden Grundsätze bezüglich der Ehescheidung kurz darzulegen. Aus dem mosaischen Gesetz kommt nur in Betracht Deut 24, 1 – 4. Durch diese Bestimmung wird die Ehescheidung nicht etwa gesetzlich eingeführt, sie wird auch nicht als ein Recht festgestellt, sondern sie wird vom Gesetzgeber als tatsächlich bestehend und im alten Her-

kommen begründet vorausgesetzt und geduldet. Dabei werden nur für den Fall der Ehescheidung rechtliche Normen und Formen festgelegt, und zwar wird es nur dem Manne zugestanden, eine Ehescheidung herbeizuführen. Wenn so der Gesetzgeber die Ehescheidung auch nicht verbietet, ja ihr durch rechtliche Bestimmungen eine gewisse Sanktion erteilt, so ist doch unverkennbar, daß er in ihr nur ein notwendiges Übel sieht und sie selbst nicht billigt. Er will also die Erlaubnis zur Trennung einer rechtmäßigen Ehe nur als ein bedauerliches Zugeständnis angesehen wissen, das er der Schwäche seines Volkes (Herzenshärtigkeit Mt 19, 8) macht. Da er die herkömmliche Sitte nicht beseitigen konnte und doch den daraus sich ergebenden bedenklichen Folgen vorbeugen wollte, sucht er diese Sitte nach Möglichkeit einzuschränken, indem er 1) nur einen einzigen Scheidungsgrund gelten läßt: „etwas Schamwürdiges", 2) einen förmlichen Scheidebrief verlangt, 3) die Wiederverheiratung der geschiedenen Frau mit dem ersten Manne unbedingt verbietet. Durch die beiden letzten Bedingungen soll offenbar den leichtfertigen und übereilten Ehescheidungen ein starker Riegel vorgeschoben werden. Die dunkle und sehr allgemeine Fassung der ersten Bedingung mag wohl mit Rücksicht auf die sich stetig ändernden praktischen Verhältnisse gewählt worden sein, um der Erläuterung und praktischen Handhabung des Gesetzes einen gewissen Spielraum zu lassen. Tatsächlich gewann aber, eben infolge dieser Dehnbarkeit, die Leichtfertigkeit bei der Erklärung immer mehr die Oberhand.

Zwar hatte der Gesetzgeber nur einen einzigen Ehescheidungsgrund gelten lassen, und formell hielten die Juden auch an dieser Bestimmung fest. Dieser Ehescheidungsgrund war „etwas Schamwürdiges" auf seiten der Frau. Der Gesetzgeber selbst dürfte darunter kaum den formellen Ehebruch verstanden haben, weil dieser nach dem Gesetz ohnehin mit dem Tode bestraft werden sollte, und eine Ehescheidung somit gegenstandslos war. Die Spruchpraxis der Folgezeit ging in der Erklärung dieses „Schamwürdigen" auseinander. Die strengere Richtung wollte offenbar im Sinne und Geiste des Gesetzgebers den Ehescheidungsgrund möglichst eingeschränkt wissen und bezog „das Schamwürdige" einschränkend auf geschlechtliche Verfehlungen oder ebensolche Mängel irgendwelcher Art, wobei dann der Ehebruch mit einbezogen wurde, als die vom Gesetz hierfür bestimmte Todesstrafe allmählich außer Brauch kam. Die freiere Richtung hingegen wollte dem Ehescheidungsgrund im Interesse der Individuen einen möglichst weiten Spielraum gewähren und bezog das „Schamwürdige" schlechthin auf alles Mißfällige, so daß jeder Interessierte mit Leichtigkeit einen ausreichenden Ehescheidungsgrund ausfindig machen konnte. Wird

doch berichtet, daß es einzelnen jüdischen Lehrern schon als Ehescheidungsgrund ausreichte, wenn das Weib die Speisen anbrannte, oder wenn dem Manne ein anderes Weib besser gefiel. Im praktischen Leben gewann natürlich die laxere Ansicht die Oberhand, und somit dürften die ehelichen Verhältnisse in Palästina zur Zeit Jesu in dieser Hinsicht gerade kein erfreuliches Bild geboten haben [1]).

Das radikale Heilmittel war unter solchen Umständen das Verbot jeglicher Ehescheidung und die Erklärung, daß die Ehe eine lebenslängliche Verbindung sei. Die Gesetzgebung hatte das Ideal der Ehe aus den Augen verloren; sollten die Verhältnisse gesunden, dann mußte zum Ideal zurückgekehrt werden. Von diesem Standpunkt allein können die Worte Jesu richtig verstanden werden.

Unter allen Umständen ist daran festzuhalten, daß Jesus die Pflicht zur Aufrechterhaltung der rechtmäßig geschlossenen Ehe proklamierte und damit das Gesetz der Unauflöslichkeit der Ehe, das Verbot der Ehescheidung aufstellte. Von diesem Gesetz und diesem Verbot und dieser Pflicht gibt es für ihn keine Ausnahme. Dieser allgemeine Satz wird in folgenden Teilsätzen zum Ausdruck gebracht:

1) Die Ehescheidung erscheint schlechthin ausgeschlossen, denn „was Gott vereinigt hat, soll der Mensch nicht trennen" (Mt 19, 6; Mk 10, 9);

2) wer seine Frau entläßt schlechthin, d. h. also auch ohne selbst eine neue Ehe einzugehen, der macht, daß *sie* die Ehe bricht, nämlich insofern, als sie dadurch veranlaßt wird, einen anderen zu heiraten (Mt 5, 32);

3) wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe (Mt 5, 32; Lk 16, 18^b);

4) wer seine Frau entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe (Lk 16, 18^a; Mt 19, 9; Mk 10, 11);

5) eine Frau, die ihren Mann verläßt und heiratet, bricht die Ehe (Mk 10, 12).

Damit wären alle Möglichkeiten erschöpft und in jedem Falle bezeichnet Jesus das Eingehen einer neuen Ehe nach Auflösung der ersten als Ehebruch, d. h. also er betrachtet trotz des Auseinandergehens der Ehegatten die einmal geschlossene Ehe als weiter fortdauernd und damit bezeichnet er die durch die Ehe zwischen Mann und Weib geschaffenen Beziehungen ihrem Wesen nach als unauflöslich. Eine Analogie drängt sich hier ganz von selbst auf, nämlich die Analogie der sonstigen Familienbeziehungen. Geradeso wie das Verhältnis der Eltern zu den Kindern, das Verhältnis der Geschwister untereinander, ist auch das Verhältnis der Gatten

[1]) S. Kraus, Talmudische Archäologie II (1911), S. 50ff.

zueinander. Wohl kann in diesen Beziehungen eine Entfremdung, ja selbst eine zeitweilige oder dauernde Trennung eintreten, aber niemals eine „Scheidung", die das bestehende Verhältnis gänzlich löst und das Eingehen neuer Beziehungen gestattet. Der Sohn, mag er auch ein verlorener Sohn sein, gehört doch zum Vater; der Gatte, wenn er auch in dauernder Trennung vom Weibe lebt, gehört dennoch zu ihr; was Gott verbunden hat, soll und kann der Mensch nicht trennen.

Jesus begnügt sich nicht bloß damit, das Gesetz der Unauflöslichkeit auszusprechen, er gibt auch die Begründung. Wie er in jeder Hinsicht darauf bedacht ist, daß die von Gott gegebenen Gesetze in ihrer vollen Reinheit durchgeführt werden, und daß die in der menschlichen Natur gegründeten Verhältnisse sich ihrer ursprünglichen Bestimmung entsprechend gestalten, so will er auch die Ehe auf die Höhe bringen, die ihr durch Gott gewiesen ist. Er bringt also nichts wesentlich Neues; er will nur das Gesetz Gottes, wie es Moses geschrieben hat, im Geiste des höchsten Gesetzgebers erfüllen lehren (Mt 5, 17). Diesen Geist findet er in der Urgeschichte angedeutet, die mit der göttlichen Einsetzung der Ehe auch ihre Unauflöslichkeit ausspricht. Die Pharisäer berufen sich für ihre Rechtsanschauungen auf Moses, der unter der Bedingung der Ausstellung eines Scheidebriefes die Ehescheidung erlaubt hatte (Mt 19, 7). Demgegenüber betont Jesus, daß dieses Zulassen der Ehescheidung nur eine Nachsicht bedeute, eine Nachsicht, die wohl verständlich sein mag, die aber doch einem Abfall von der Idee der Ehe und vom göttlichen Willen gleichkomme. Er betont ausdrücklich: Im Anfange war es nicht so (Mt 19, 8). Und wie es im Anfange war, das ist eben der Gegensatz zu der geltenden Praxis. Unter ausdrücklichem Hinweis auf Gen 1, 27 und 2, 24 erklärt Jesus, daß die in geschlechtlicher Differenz geschaffenen Menschen von Gott zur ehelichen Gemeinschaft bestimmt sind, und daß diese Gemeinschaft zweier verschiedenen Persönlichkeiten nicht bloß zu einer moralischen, sondern zu einer physischen, organischen Einheit wird, die nicht mehr gelöst werden kann: „es werden die zwei ein Fleisch sein". Somit ist die Ehe nach der göttlichen Idee unzertrennlich, und menschliche Willkür darf hier nicht eingreifen, denn „was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht trennen". Ein Gemeinschaftsverhältnis, das imstande ist, selbst das innige Verhältnis zu den Eltern zu lockern, muß jeder Lösung widerstreben.

Eine Schwierigkeit bereitet nur der vielbesprochene und arg mißhandelte Zusatz: „außer um der Unzucht willen" (wie gewöhnlich übersetzt wird) Mt 5, 32, und „ohne daß Unzucht vorliegt" Mt 19, 9. Die Schwierigkeit wird dadurch nur verwickelter, daß diese Zusätze

in den Parallelterten bei Mk und Lk gänzlich fehlen, und auch kein sinngemäßer Ersatz dafür steht. Diese Zusätze sind in alter und neuer Zeit vielfach so gedeutet worden, als ob damit eine Ausnahme von der allgemeinen Regel festgesetzt würde in dem Sinne, daß nur in einem Falle die Trennung der Ehegatten gestattet sei, falls nämlich das Weib in der Ehe Unzucht getrieben hat; denn dann sei die Ehe bereits durch das Weib gebrochen, bestehe also tatsächlich nicht mehr. Während nun einzelne diese Trennung auffassen im Sinne der sogenannten Trennung von Tisch und Bett, wobei eine Wiederverheiratung ausgeschlossen sei, sehen viele, namentlich protestantische Exegeten, damit einen wirklichen Ehetrennungsgrund angegeben, der eine Wiederverheiratung besonders des unschuldigen Teiles nicht ausschließe. Der Wortlaut, wie er vorliegt, scheint zunächst diesen Auffassungen recht zu geben; gleichwohl ist diese Deutung entschieden abzulehnen.

Daß Jesus bei diesem Zusatz nicht an einen wirklichen Ehetrennungsgrund gedacht haben kann, d. h. also, daß er im Falle eines Ehebruches nicht etwa eine Lösung der Ehe und infolgedessen auch eine Wiederverheiratung für erlaubt erklärt haben kann, erhellt aus folgenden Gründen:

1. Hätte Jesus tatsächlich eine derartige bedeutsame Ausnahme gestattet, dann wäre es unerklärlich, daß die anderen Evangelisten und besonders Paulus bei all seiner Milde von dieser Ausnahme nichts wissen und das Verbot Jesu ganz allgemein formulieren, so daß jede Ausnahme ausgeschlossen erscheinen muß. Eine solche „Vergünstigung" hätte sicherlich nicht so ohne weiteres in einer Zeit unterdrückt werden können, die wegen ihrer sittlichen Laxheit ein so bequemes Hintertürchen zum Entschlüpfen aus einer lästig gewordenen Ehe sich freigehalten hätte.

2. Eine solche Ausnahme widerspräche dem Geiste der Bergpredigt, in deren Rahmen der eine Ausspruch Jesu gestellt ist. Die Grundsätze, die Jesus hier aufstellt, gehen wesentlich über das hinaus, was das Gesetz des A. B. fordert, und die Forderungen, die Jesus ausspricht, sind fern von aller sentimentalen Rücksichtnahme auf menschliche Wehleidigkeit und menschliche Schwäche. So wird z. B. auch die Forderung der Feindesliebe, die doch dem Empfinden des natürlichen Menschen schnurstracks widerspricht, mit aller Schärfe formuliert. Eine Kapitulation vor menschlicher Schwäche, wie sie eben jene Ausnahme bilden würde, hätte in der Bergpredigt keinen Platz.

3. Die Idee der Ehe, wie sie Jesus selbst auf Grund der Schöpfungsgeschichte darlegt, würde durch eine solche Ausnahme zum mindesten stark beeinträchtigt.

4. Würde die Forderung Jesu im Falle der Unzucht tatsächlich eine Ausnahme gestatten, dann hätte Jesus im Grunde genommen gegenüber der bisherigen Praxis nichts wesentlich Neues gebracht; er hätte sich nur auf die Seite der strengeren Richtung gestellt. Und doch will er, offenbar im Rahmen der Bergpredigt, ein Gesetz verkünden, das von den bisher befolgten Übungen gänzlich abweicht; daher die von ihm gebrauchte Formel: „Ich aber sage euch."

5. Die Einrede der Jünger Jesu: „Wenn die Sache des Mannes mit dem Weibe sich so verhält, so ist es gut, nicht zu heiraten" (Mt 19, 10) wird nur dann voll und ganz verständlich, wenn die Jünger in den Worten Jesu eine bedingungslose Unmöglichkeit der Lösung einer einmal rechtmäßig geschlossenen Ehe ausgesprochen sehen.

6. Das Verbot der Ehescheidung wäre schließlich durch diese einzige Ausnahme gänzlich hinfällig gemacht. Der Böswillige kann ohne jede Schwierigkeit dafür Sorge tragen, daß diese Ausnahme eintritt. Es wäre geradezu mit dieser einzigen Ausnahme gegebenenfalls sogar ein Anreiz zum Ehebruch geschaffen worden; ja noch mehr: diese Ausnahme könnte dann ein Privilegium für die Ehebrecherin bedeuten im Gegensatz zu der schuldlos Entlassenen.

Somit darf der in Frage stehende Zusatz nicht dahin erklärt werden, daß Jesus damit einen, und zwar den einzigen berechtigten Ehescheidungsgrund hätte angeben wollen. Es geht aber auch nicht an, hier den Begriff der Trennung von Tisch und Bett einzuführen und den Zusatz dahin zu erklären, daß Jesus im Falle der Unzucht wohl die Entlassung des schuldigen Teiles gestattet habe, aber unter Fortbestand des Bandes und unter Ausschluß einer Wiederverheiratung bei Lebzeiten des Entlassenen. Wir brauchen nicht so sehr Gewicht darauf zu legen, daß diese Trennung von Tisch und Bett den Juden, zu denen Jesus zunächst sprach, etwas völlig Fremdes war, und daß sich Jesus darum deutlicher hätte aussprechen müssen, als dies hier der Fall ist. Wir brauchen auch nicht darauf hinzuweisen, daß ein bloßes Auseinandergehen der Ehegatten wohl auch im Sinne Jesu noch aus anderen Gründen ratsam und erlaubt sein dürfte, als lediglich „wegen Unzucht". Der Hauptgrund liegt vielmehr darin, daß Jesus nach dem Zusammenhang, in dem uns die beiden Aussprüche überliefert sind, nach den Zuhörern, zu denen er sprach, und nach dem Zweck, den er dabei im Auge hatte, lediglich das Eheband im Auge haben konnte, und daß darum seine Weisungen nicht auf das bloße Zusammenleben, sondern lediglich auf das Eheband Bezug haben können.

Wie ist nun aber die aus dem Wortlaut sich ergebende Schwierigkeit zu lösen, und welches ist der wirkliche Sinn dieser Zusätze?

Daß wirklich die Schwierigkeit keine geringe ist, läßt schon die Geschichte der Exegese dieser Stellen zur Genüge erkennen [1]). Man hat die Worte als nicht ursprünglich aus dem Text entfernen wollen, wobei sich nur die noch größere Schwierigkeit ergab, zu erklären, wie diese unbequemen Zusätze in den Text hineinkommen konnten. Man hat geglaubt, Textänderungen vornehmen zu müssen, obwohl man auf Grund des Handschriftenbefundes hierzu nicht berechtigt war und nur neue Schwierigkeiten schuf. Man hat dem Begriff der „Unzucht" die fremdartigsten Bedeutungen unterschoben, obwohl diesen Deutungen offenbar das Stigma einer reinen Verlegenheitsausflucht aufgeprägt war. Wenn der überlieferte Wortlaut ursprünglich ist, woran zunächst festgehalten werden muß, dann wäre die Schwierigkeit für uns nur dann restlos und sicher zu beheben, wenn wir wüßten, wie das von Jesus gebrauchte aramäische Äquivalent der uns nur in der griechischen Übersetzung überlieferten Formel gelautet hat. Ob wir darüber je volle Klarheit bekommen werden, muß vorläufig dahingestellt bleiben. Die bisher darüber angestellten sprachlichen Untersuchungen [2]) machen es aber zum mindesten sehr wahrscheinlich, daß die von Jesus gebrauchten Klauseln nicht ausschließenden, sondern einschließenden Sinn hatten. Demnach würde von Jesus „der Fall der Unzucht" nicht als Ausnahme von der allgemeinen Regel hingestellt sein, sondern wäre ausdrücklich als auch unter die allgemeine Regel fallend mit Rücksicht auf die entgegenstehende Praxis besonders unterstrichen worden. Der Sinn der Worte Jesu wäre dann: Nicht wie bisher darf die Ehe gelöst werden im Falle, der vom Gesetz und der gelehrten Auslegung vorgesehen ist — vielmehr ist die Ehe unauflöslich einschließlich des eben genannten Falles. Nach Jesu Worten behielt also das Gesetz seine unabänderliche Geltung: Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen.

Denselben Standpunkt vertritt in dieser Frage der Apostel Paulus in seiner Entscheidung 1 Kor 17, 10 f. Dabei beruft er sich ausdrücklich auf das Wort des Herrn: „Nicht ich befehle, sondern der Herr befiehlt." Da er auf die näheren Umstände, unter denen dieses Wort vom Herrn gesprochen wurde, nicht näher eingeht, so ist anzunehmen, daß diese Bestimmung den Korinthern bereits wohl bekannt war und zwar in der allgemeinen, keine Einschränkung zulassenden Bedeutung, wie sie vom Apostel hier vorgelegt wird. Und um jeden Zweifel von vornherein auszuschließen und irgendwelchen falschen Deutungen vorzubeugen, hebt

[1]) Ott, Die Auslegung der ntl Texte über die Ehescheidung, 1911. (Ntl Abhandlungen III 1—3.)

[2]) Oischinger, Die christliche Ehe, 1852.

der Apostel noch ausdrücklich hervor, daß Mann und Weib diesem Gebote des Herrn in gleicher Weise unterstehen, daß also eine einseitige Bevorrechtung irgend eines Teiles nicht stattfinde.

Zugleich fügt aber der Apostel an dieser Stelle noch die Bemerkung an: „Falls sich die Frau von ihrem Manne getrennt hat, dann bleibe sie unverheiratet, oder sie versöhne sich mit ihrem Manne." Diese Weisung ist nichts anderes, als die praktische Anwendung des allgemeinen Gesetzes. Weil die einmal zwischen Christen geschlossene Ehe dem Bande nach unauflöslich ist, so ist eine Wiederverheiratung bei Lebzeiten des anderen Teiles ausgeschlossen: „Sie bleibe unverheiratet." Gleichwohl aber ist eine Trennung der Ehegatten d. h. ein bloßes Aufgeben des ehelichen Zusammenlebens möglich; und da der Apostel diese Trennung nicht unter allen Umständen verbietet, so muß er sie unter gewissen Umständen als erlaubt betrachten; damit ist aber die sogenannte Trennung von Tisch und Bett gegeben. Freilich sieht der Apostel diesen Zustand als etwas Ungesundes und Bedauerliches an, und darum wünscht er eine Versöhnung.

Auch Röm 7, 2 f. wird gelegentlich der Gedanke ausgesprochen, daß das Band der Ehe nur durch den Tod gelöst wird, da das Gesetz die Frau für Lebenszeit an den Mann bindet; daher auch die Folgerung, daß die Frau Ehebruch begeht, wenn sie zu Lebzeiten ihres Mannes „einem anderen Manne wird", gleichgültig ob sie sich vergeht, oder mit einem anderen Manne eine Scheinehe schließt. In diesem Sinne mag wohl auch der Apostel vor dem römischen Prokurator Felix „über die Enthaltsamkeit" gesprochen haben (Apg 24, 25), da dessen Gemahlin Drusilla eine geschiedene Frau war.

Eine besondere Beachtung verdient die Stellung, die der Apostel in dieser Frage bei den Mischehen nimmt. Obwohl er die Mischehen in dieser Frage im Grunde gleich den rein christlichen Ehen beurteilt, bespricht er sie doch besonders. Das mag seinen Grund nicht bloß in der gesonderten Fragestellung von seiten der korinthischen Gemeinde haben, sondern auch in dem Umstand, daß der Anlaß zur Trennung von Mischehen durch die Umstände ungleich häufiger gegeben war, und auch viel tiefere Bedenken gegen das Festhalten oder Aufgeben des ehelichen Zusammenlebens in solchen Fällen geltend gemacht werden konnten.

Bei der raschen Verbreitung des Evangeliums namentlich in den Großstädten des römischen Reiches mußten sich bald die Fälle von Mischehen mehren. Es ist ja nur zu leicht erklärlich, daß in bestehenden Ehen, sei es in rein jüdischen, oder rein heidnischen, nur der eine Teil, sei es der Mann, sei es die Frau, die neue

Lehre annahm, während der andere Teil davon nichts wissen wollte. Aus diesen Verhältnissen heraus erwuchsen natürlich gewisse Schwierigkeiten und Unzuträglichkeiten, auch religiös-sittliche Gefahren. Die Gemeinde konnte daran nicht unachtsam vorübergehen. So sah sich denn auch der Apostel, angeregt durch die Fragen der Korinther, veranlaßt, hier einzugreifen. Seine einschlägigen Bemerkungen finden sich 1 Kor 7, 12–16.

Es müssen bezüglich der Mischehen in Korinth, und wohl auch anderwärts, verschiedene Ansichten laut geworden sein. Die einen mochten unter dem Einfluß jüdischer Anschauungen die Forderung erheben, daß solche Ehen unbedingt zu lösen seien, und daß ein weiteres Zusammenleben nicht geduldet werden dürfe, weil dadurch die „Heiligkeit" des christlichen Teiles in Frage gestellt werde. Andere hingegen vertraten die gegenteilige Forderung: solche Ehen müßten unbedingt fortgesetzt werden, eine Trennung sei nicht statthaft; zur Begründung dürfte man hingewiesen haben auf das von Jesus gegebene unbedingte Verbot der Ehescheidung (1 Kor 7, 10) und auf die Pflicht des christlichen Ehegatten, nach Möglichkeit für die „Rettung", d. h. also wohl zunächst für die Bekehrung des nichtchristlichen Eheteiles Sorge zu tragen (1 Kor 7, 16). Die unbedingte und rücksichtslose Durchführung der ersten Forderung hätte eine bedenkliche Störung der Familienverhältnisse herbeigeführt; die rücksichtslose Durchführung der zweiten Forderung wieder konnte nicht abgehen ohne ernstliche Gefährdung der Reinheit und des Friedens vieler Christen.

Diese einander schroff entgegenstehenden Ansichten und ihre bedauerlichen Folgen mußten natürlich Verwirrung in den Gemeinden anrichten und die Beteiligten beunruhigen. So wird der Apostel um sein Urteil angegangen. Um die Entscheidung des Apostels richtig zu bewerten, ist wohl zu beachten, daß es durchaus nicht des Apostels Absicht war, die Mischehenfrage in allen ihren Einzelheiten zu erörtern und zu erledigen. Er will nur mit Rücksicht auf die ihm vorgelegte Frage: ob Trennung oder Fortsetzung einer Mischehe, eine grundsätzliche Entscheidung geben, die dann natürlich der Kasuistik noch weiten Spielraum übrig läßt.

Zu beachten ist ferner, daß sich der Apostel in dieser Frage, wie er ausdrücklich hervorhebt, nicht auf ein Herrenwort berufen kann, sondern nur seine persönliche Ansicht wiedergibt, wobei er sich allerdings bewußt ist, die Entscheidung im Sinne des Herrn zu treffen [1]).

Der unbedingten Forderung einer Lösung der bestehenden

[1]) Auch hier gilt, was er V. 25 u. 40 sagt, daß er den Geist Gottes besitze und treu sei.

Mischehen stellt der Apostel seine Entscheidung entgegen: Der Christ soll seine heidnische Gattin, die Christin ihren heidnischen Gatten nicht verlassen, d. h. die Ehe soll fortbestehen (V. 12 f.). Der unbedingten Forderung der Fortsetzung einer solchen Ehe stellt er seine Entscheidung entgegen: Wenn der ungläubige Teil das Zusammenleben aufgeben will, so soll der Christ ihn ziehen lassen — die Ehe ist gelöst (V. 15).

Aber diese Entscheidungen sind an gewisse Bedingungen geknüpft. Soll die Ehe fortbestehen, dann müssen beide Teile damit einverstanden sein. Daß es sich tatsächlich um beiderseitige Einwilligung handelt, daß also die Fortführung der Ehe nicht bloß in das Belieben des nichtchristlichen Teiles gestellt ist, ergibt sich aus folgenden Erwägungen:

1. In beiden Fällen, ob es sich um einen christlichen Mann oder um eine christliche Frau handelt, ist die Rede von einem Miteinwilligen des heidnischen Teiles, nicht bloß von einem Einwilligen schlechthin. Das setzt voraus, daß die Einwilligung von seiten des christlichen Teiles vorangegangen oder gleichzeitig gegeben ist. An welche Bedingungen diese Einwilligung des christlichen Teiles geknüpft ist, wird nicht gesagt; doch scheint vorausgesetzt, daß der Christ in der Regel mit der Fortführung der Ehe einverstanden sein soll.

2. Es ist nicht anzunehmen, daß der christliche Teil unbedingt und gewissermaßen wehrlos in einer so wichtigen Lebensfrage dem Gutdünken des nichtchristlichen Teiles ausgeliefert sein sollte. Um so weniger darf das angenommen werden, da ja der Apostel hier entschieden zunächst die Interessen des christlichen Teiles vertritt, wie das auch deutlich hervorgeht aus der Bemerkung: „Nicht ist der Bruder oder die Schwester in solchen Fällen geknechtet" (V. 15).

Der Apostel deutet auch an, durch welche Erwägungen eine solche Einwilligung beim christlichen Teil veranlaßt sein kann, oder vielmehr allein veranlaßt werden darf. Der Grund ist die Hoffnung, den ungläubigen Teil für das Christentum zu gewinnen und dadurch für die Ewigkeit zu retten. Damit ist jeder Bekrittelung des Entschlusses, die Ehe mit dem ungläubigen Teil fortzuführen, der Boden entzogen; ein solcher Entschluß erscheint sogar nunmehr als Betätigung der höchsten Nächstenliebe und als Mittel im Dienste der Missionierung.

Andererseits unterläßt es aber der Apostel auch nicht, den Bedenken zu begegnen, die etwa unter dem Einfluß jüdischer Anschauungen gegen den Fortbestand einer solchen Ehe geltend gemacht werden konnten. Die Vorstellung, daß das Verhältnis der Ehegatten in der gemischten Ehe nur ein unreines sein, oder daß der christliche Teil durch dieses enge Zusammenleben entheiligt werden

könnte, wird mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen. Somit besteht nach dieser Seite hin keinerlei Bedenken gegen die Fortsetzung einer solchen Ehe.

Die Gründe, die für die Fortsetzung der Ehe sprechen, dürfen aber auch nicht dahin übertrieben werden, daß man meine, es erwüchse daraus für den christlichen Teil die Pflicht, das Zusammenleben unter allen Umständen fortzusetzen und mit allen Mitteln eine Lösung des ehelichen Verhältnisses zu verhindern. In der Regel wird wohl, das läßt der Apostel deutlich merken, die Trennung vom christlichen Teil nicht herbeigeführt werden; aber wenn der nichtchristliche Teil darauf besteht, dann gilt: „er mag sich trennen". Der Apostel beruhigt den christlichen Teil, der sich etwa in diesem Falle Gewissensbedenken machen könnte, durch den Hinweis darauf, daß ja die „Rettung" des ungläubigen Teiles infolge des ehelichen Zusammenlebens nicht immer sicher gestellt sei. Im Hinblick aber auf ein ungewisses Gut ist der Christ nicht verpflichtet, Verhältnisse und Bindungen auf sich zu nehmen, die seinen Frieden dauernd stören und zu einer geistigen Knechtschaft ausarten könnten.

Somit läßt sich das Urteil des Apostels dahin zusammenfassen: Das Normale ist die Fortsetzung der gemischten Ehe. Die dagegen geltend gemachten Bedenken sind hinfällig, da im Gegenteil für den nichtchristlichen Teil daraus ein Ewigkeitsgewinn erwachsen könne. Sobald aber die Verhältnisse derart liegen, daß das Zusammenleben für den christlichen Teil eine Gefahr bedeute und der Ewigkeitsgewinn für den nichtchristlichen Teil in Frage gestellt scheine, namentlich wenn der nichtchristliche Teil von einem weiteren Zusammenleben nichts wissen wolle, dann stehen einer Lösung des Verhältnisses keine grundsätzlichen Bedenken entgegen.

Es erübrigt nur noch die allerdings sehr wichtige Frage, wie sich der Apostel diese zugestandene Lösung der Mischehe gedacht habe. Sieht er diese Lösung an als eine Lösung des Ehebandes, oder nur als die dauernde Trennung mit gleichzeitigem Fortbestand des Ehebandes? Als praktische Folgerung ergibt sich dann die weitere Frage: Ist es dem christlichen Teile gestattet, nach erfolgter Trennung eine neue Ehe einzugehen oder nicht? Es kann hier selbstverständlich nicht unsere Aufgabe sein, zu erörtern, welche Stellung das kirchliche Recht zu dieser Frage einnimmt. Das ist eine Frage, die wohl schon frühzeitig in enge Beziehung zu unserem Text gebracht worden ist, die aber doch ganz unabhängig davon erledigt werden kann. Entschieden ist durch diese Verquickung die Erklärung des Textes ungünstig beeinflußt worden.

Zunächst wäre zu betonen, daß der Apostel diese Frage ausdrücklich gar nicht berührt; das allein legt wohl schon die Vermutung nahe, in welchem Sinne seine Entscheidung ausgefallen wäre, nachdem er unmittelbar vorher von der Unauflöslichkeit der Ehe gesprochen. Läßt sich aber nicht doch aus dem Wortlaut oder dem Zusammenhang die Ansicht des Apostels genau erkennen? Schon über diesen allgemeinen Teil der Frage gehen die Meinungen auseinander. Die einen finden die Sache sehr schwierig und unklar; andere erklären, daß aus Wortlaut und Zusammenhang gar nichts zu entnehmen sei; einer dritten Gruppe endlich ist die Sache so klar, daß über die Ansicht des Apostels kein Zweifel obwalten könne. Die große Mehrzahl der katholischen Exegeten entscheidet sich, mehr oder minder bewußt beeinflußt durch das Bestreben, die kirchenrechtliche Institution des sogenannten Privilegium Paulinum biblisch zu begründen, dahin, daß der Apostel nicht bloß die Trennung, sondern auch die Lösbarkeit der Mischehen dem Bande nach ausspricht und somit dem christlichen Teil die Wiederverheiratung gestattet. Gleichwohl lassen sich für die gegenteilige Ansicht eine Reihe der schwerwiegendsten Gründe geltend machen, so daß für den gewissenhaften Exegeten die Lösung mindestens zweifelhaft bleiben muß [1]).

Daß der Apostel nicht ausdrücklich auf diese Frage eingeht, dürfte m. E. nur dadurch erklärt werden können, daß in solchen Fällen bei der in Korinth weit verbreiteten ehefeindlichen Stimmung praktisch an eine Wiederverheiratung gar nicht gedacht wurde. Wenn aber der Apostel selbst eine solche Wiederverheiratung als möglich ins Auge gefaßt hätte, dann dürfte man wohl annehmen, daß er das Eingehen einer neuen Ehe ausdrücklich als erlaubt oder als in gewissen Fällen wünschenswert bezeichnet hätte, wie er das z. B. tut für die Unverheirateten und Witwen (1 Kor 7, 9), für die Jungfrauen (V. 36), für die Witwen (V. 39). Das Schweigen über eine Wiederverheiratung nach Lösung der Mischehe kann sicherlich nicht bedeutungslos sein. Daß der Apostel in V 11. bezüglich der christlichen Frau, die sich von ihrem christlichen Manne trennt, ausdrücklich bemerkt: „Sie soll unverheiratet bleiben", kann hier nicht geltend gemacht werden; denn obwohl die gleiche Vorschrift auch für den christlichen Mann gilt, wird sie doch nicht erwähnt.

Zugunsten der Meinung, daß der Apostel doch eine Lösung der Mischehe auch dem Bande nach zugestehe, ließe sich schließlich noch Folgendes geltend machen: Wenn der Apostel die Mischehe gleich der rein christlichen Ehe dem Bande nach für unauflöslich angesehen hätte, dann hätte er überhaupt nicht diese Scheidung zwischen

[1]) Näheres darüber bei Stampfl, Die Mischehenfrage im 1. Kor.-Brief in Weidenauer Studien I (1906) 67ff.

rein christlichen und gemischten Ehen zu machen brauchen und hätte auch nicht gesagt, daß er hier kein Gebot des Herrn habe, sondern nur seine eigene Meinung gebe. Wenn er diese Scheidung macht, so gehe daraus eben hervor, daß er die Mischehe in einem wesentlichen Punkte anders beurteilen muß, als eben die rein christliche Ehe — und dieser Unterschied liege eben nur darin, daß er die rein christliche Ehe für absolut unauflöslich, die Mischehe dagegen für unter Umständen auflöslich erklärt; denn ein bloßes Aufgeben der ehelichen Gemeinschaft ist ja auch bei rein christlichen Ehen gestattet.

Dagegen läßt sich aber einwenden, daß die gesonderte Behandlung lediglich durch die Fragestellung der korinthischen Gemeinde veranlaßt sein kann, und daß der Apostel um so lieber auf die durch die Fragestellung veranlaßte Sonderung eingeht, weil ja in beiden Fällen auch bezüglich des bloßen Aufgebens der ehelichen Gemeinschaft andere Gründe geltend gemacht werden können und auch andere Normen gelten.

Auf Mischehen wird noch Rücksicht genommen in 1 Petr 3, 1 f. Der Verfasser setzt solche Ehen einfach als bestehend voraus und berücksichtigt nur den Fall, daß der Mann ungläubig sei. Daß auf Mischehen in diesem Zusammenhange besonders Bezug genommen wird, läßt erkennen, daß solche Mischehen durchaus nicht zu den Seltenheiten gehörten. In der Mahnung des Apostels an die christlichen Frauen ist auch indirekt der Grund angedeutet, warum man grundsätzlich daran festhielt, daß der christliche Teil die eheliche Gemeinschaft nicht ohne weiteres aufgeben dürfe oder solle.

5. Die naturhafte Seite der Ehe.

Die Ehe als Verbindung zwischen Mann und Weib zielt ihrem Wesen nach auf die geschlechtliche Vereinigung ab und bedeutet die der göttlichen Ordnung entsprechende Befriedigung des natürlichen Geschlechtstriebes, insofern dieser die Erhaltung des Menschengeschlechtes gewährleistet. Die Ehe hat also eine naturhafte, sinnliche Seite und nur durch dieses Naturhafte kann sie ihrem vollen Zweck gerecht werden.

Diese naturhafte Seite der Ehe hat auch Jesus nicht übersehen, und noch weniger hat er sie als etwas Unerlaubtes von der Ehe trennen und ferngehalten wissen wollen. Wie oben gezeigt wurde, führt er es auf Gottes Anordnung zurück, daß in der Ehe die Zwei ein Fleisch werden. Die Hervorhebung des „Fleisches" kann nur Sinn haben, wenn eben die geschlechtliche Vereinigung als die Grundlage dieser Einheit gedacht ist. Zwar ist uns die Ansicht Jesu über den ehelichen Verkehr in keinem Wort überliefert. Wenn wir aber wissen, welche ablehnende Stellung Jesus

den jüdischen Reinheitsgesetzen gegenüber einnahm (Mt 15, 17 ff.) und wie er die von rabbinischer Gelehrsamkeit beliebte Verdrehung göttlicher Ordnungen beurteilt (Mk 7, 10 ff.), dann werden wir keinen Augenblick daran zweifeln, daß Jesus nicht die Ansicht teilte, die den ehelichen Verkehr als etwas Verunreinigendes ansah.

Auch der Apostel Paulus behält bei aller Idealität die naturhafte Seite der Ehe immer im Auge als etwas, was in der Naturordnung zum Wesen der Ehe gehört. Die gegenseitige Hingabe der Ehegatten aneinander, die Verschmelzung zu einer höheren Einheit ist eine so innige, daß daraus schwerwiegende Pflichten und Rechte hervorgehen. Recht und Pflicht beschränkt der Apostel in 1 Kor 7, 3–5, wo es sich ihm auf Grund der Anfrage aus Korinth lediglich um das Geschlechtliche an der Ehe handelt, auch nur auf den ehelichen Verkehr. Dem Recht des einen Teiles in dieser Hinsicht entspricht die Pflicht des anderen Teiles. Und Recht und Pflicht sind motiviert mit der Gefahr, durch geschlechtliche Verfehlungen und Verirrungen zu sündigen; das ist nichts weniger als brutale Behandlung der Frau[1]). Darum lehnt auch der Apostel gewisse Praktiken überspannter Asketen ab, die da meinten, auch in der Ehe gänzlich dem geschlechtlichen Verkehr entsagen zu müssen. Gewiß will der Apostel einen Verzicht auf diesen Verkehr nicht unter allen Umständen mißbilligen; im Gegenteil, nach seinen Grundsätzen ist es ja überhaupt das Ideal, auf die Befriedigung dieses Triebes gänzlich zu verzichten. Da dies aber nicht angängig ist, so schiebt er dem verstiegenen Asketismus, der nur zum Unheil ausschlagen könnte, einen Riegel vor, indem er gewisse Richtlinien angibt.

Er billigt den Verzicht auf den ehelichen Verkehr, wenn er erfolgt in höherer Absicht, „um Zeit zu gewinnen für das Gebet". Natürlich kann der Apostel hier nicht das gewöhnliche und regelmäßige Beten meinen; denn dieses soll ja ohne Unterlaß geschehen (1 Thess 5, 17). Vielmehr können hier nur in Betracht kommen außerordentliche religiöse Übungen und Betätigungen, die entweder ganz von dem Willen und den Bedürfnissen des einzelnen abhängig, oder durch bestimmte Festfeiern in der Gemeinde bedingt waren. Die Idee, daß außergewöhnliche religiöse Übungen die geschlechtliche Beiwohnung ausschließen, findet sich auch bei den Juden und in manchen heidnischen Zirkeln. Der Apostel billigt diese Übung von der natürlichen Erwägung aus, daß Enthaltsamkeit und Entsagen und Verzicht auf erlaubte Genüsse und Güter den Geist über das Irdische erhebt und für das Himmlische geneigter und geschmeidiger macht.

[1]) E. L. M. Meyer, Vom Mädchen zur Frau, 1912, 113 ff.

Aber der Apostel rechnet auch mit der Schwäche der Menschen. Er weiß, daß die geistigen Kräfte oft erlahmen und die ursprüngliche Begeisterung oft erschlafft. Er weiß auch, daß die Sinnlichkeit wie ein Feuer ist, das unter der Asche glimmt, und das immer wieder aufs neue anzufachen Satan stets bereit ist. Darum gibt er den Rat, die Enthaltsamkeit „nur auf eine bestimmte Zeit" zu üben, also nicht für immer, nicht allzulange. Ist die Zeit verstrichen, dann „sollen sie wieder zusammenkommen".

Endlich verlangt der Apostel das Einverständnis beider Teile. Diese Forderung ergibt sich von selbst aus dem Gesetz, daß jeder nicht sich allein gehört und darum auch nicht das ausschließliche Verfügungsrecht über sich besitzt. Der Ehegatte darf also nicht einmal sein eigenes geistliches Wohl ausschließlich im Auge behalten, er muß vielmehr in gleicher Weise und gleichzeitig auch auf das Wohl des Gatten bedacht sein. Sonst könnte, wenn die Gefahr der Unenthaltsamkeit auf der anderen Seite vorliegt, aus der Enthaltsamkeit des einen nur Unheil für den anderen erwachsen. Man darf nicht Frömmigkeit üben wollen auf Kosten eines anderen; unter dem Vorwand der Frömmigkeit dürfen berechtigte Ansprüche anderer nicht verletzt werden. So zeigt sich, daß auch die naturhafte Seite der Ehe sittliche Pflichten auferlegt, die erfüllt werden wollen vielleicht unter Selbstüberwindung und schweren Opfern, die weit entfernt sind von Sinnlichkeit.

Eine den ehelichen Verkehr betreffende Weisung scheint auch vorzuliegen 1 Thess 4, 4 f. Im Zusammenhang weist der Apostel darauf hin, daß der Wille Gottes auf die Heiligung der Menschen abziele. Damit dieses Ziel erreicht werde, müßten sich die Gläubigen in erster Linie loslösen von gewissen verwerflichen Gewohnheiten ihres bisherigen Lebens und ihrer Umgebung. Ein Hauptlaster des Heidentums war aber die Unzucht, und so verlangt denn der Apostel kategorisch „Enthaltsamkeit von Unzucht". Und wie er 1 Kor 7, 2 als Mittel hierzu die Ehe empfohlen, so auch hier: die Ehe ist eben der gottgeordnete Weg zur naturgemäßen Befriedigung des dem Menschen angeborenen Geschlechtstriebes. Aber auch hier will er die gottfremde Sinnenlust ferngehalten wissen. Nicht die leidenschaftliche Begierde soll herrschen, wie es bei den Heiden Brauch ist; der Christ soll verstehen „sein Gefäß sich zu verschaffen in heiliger Zucht und Ehre" d. h. die christliche Erkenntnis soll ihm auch den ehelichen Verkehr aus der rein sinnlichen Sphäre emporheben und versittlichen.

Die Ehrbarkeit der Ehe wird noch eingeschärft Hebr 13, 4. Nach dem Zusammenhang mag der Apostel diese Mahnung aussprechen in der Besorgnis, daß die Gläubigen, angesteckt von dem

Treiben der sittenlosen Umgebung, in ihrem ehelichen Verhalten nach irgend einer Richtung Anstoß geben könnten.

So sehr nun aber auch das Naturhafte an der Ehe berücksichtigt erscheint, es ist nicht die Hauptsache, es ist nur Mittel zu höherem Zweck. Darum weiß sich auch das Christentum frei von jeder einseitigen Beurteilung. Jesus weist gelegentlich darauf hin, daß diese naturhafte Seite der Ehe imstande ist, den Menschen in das Irdisch-Materielle herabzuziehen und seinen Geist den höheren Gütern abwendig zu machen. Das einemal stellt er das Heiraten und Verheiratetwerden zusammen mit Essen und Trinken (Mt 23, 38 f.; Lk 17, 26) und weist darauf hin, wie die Menschen vor der Sintflut in diesen Dingen so ganz aufgingen, daß sie Sinn und Aufmerksamkeit für Höheres gänzlich einbüßten. Das schließt doch wohl den warnenden Rat ein: Um die Augen offen zu halten für das Gottesreich, wird es gut sein, die in der naturhaften Seite des Menschen wurzelnden Bedürfnisse, also auch die Ehe und was damit zusammenhängt, in weisem Maßhalten zu beschränken. Damit sind jene Bedürfnisse und ihre Befriedigung durchaus nicht als etwas Böses oder sittlich Minderwertiges gekennzeichnet. Jesus will, daß alles nach seiner Beziehung zu dem „einen Notwendigen" beurteilt werde. Wenn es unter Umständen notwendig ist, „das Auge auszureißen und die Hand abzuhauen", falls sie Ärgernis geben (Mt 5, 29 ff.), so kann es auch gut sein, auf das natürliche Gut der Ehe und ihres Gebrauches zu verzichten, wenn höhere Belange in Frage kommen. Auf den gleichen Sinn läuft hinaus das Gleichnis vom Gastmahl Lk 14, 16 ff. Neben der Sorge um den Besitz erscheint die kürzlich geschlossene Ehe, d. h. also wohl das übermäßige Hängen am Naturhaften in der Ehe, als Hindernis des Gottesreiches. Wo solche Gefahren eintreten, da muß natürlich die Ehe den Charakter eines Gutes einbüßen und hinter dem einen Notwendigen zurücktreten.

Ähnlich ist es zu beurteilen, wenn sich Paulus dahin äußert, „daß es für den Mann gut ist, ein Weib überhaupt nicht zu berühren, daß aber wegen der verschiedenen Anreizungen zur Unzucht ein jeder sein Weib haben solle" (1 Kor 7, 1 f.). Daß der Apostel hier und in den sich anschließenden Erörterungen das Naturhafte an der Ehe so stark betont, hat seinen Grund in dem Charakter der an ihn gerichteten Anfrage; es wäre aber gänzlich verfehlt, daraus den Schluß zu ziehen, daß er die Ehe in dem Naturhaften ganz aufgehen ließ und somit eine naturalistische, sehr niedrige Auffassung von der Ehe zeige. Die weiteren Ausführungen werden zeigen, daß Paulus auch in der Ehe den „Geist" über das „Fleisch" stellte. Aber mit feinem psychologischen Verständnis und auf Grund

seiner Kenntnis der durch die Sünde verderbten Menschennatur nimmt er Rücksicht auf die tatsächlichen Verhältnisse. Er ist kein Phantast, der die Wirklichkeit übersieht; wohl aber ist er Idealist, der trotz der berechtigten Forderungen der Wirklichkeit das Ideal im Auge behält. Eben weil das Naturhafte an der Ehe in der sinnlichen Natur des Menschen verankert ist, müssen dem Apostel Verhältnisse, die von jeder sinnlichen Bedingtheit frei sind, als die erstrebenswerteren vorkommen.

6. Der sittliche Charakter der Ehe.

Die Ehe ist mehr als bloße Geschlechtsverbindung. So sehr sie auch an das Geschlechtliche gebunden erscheint, so bleibt sie doch nicht im Naturhaften stecken. Sie hat nicht bloß eine sinnliche, sondern auch eine sittliche Seite; sie ist gegenseitige Hingabe zweier religiös-sittlich gleichberechtigter Persönlichkeiten zu einer Verbindung, die auch das seelische Leben umfaßt und sittliche Pflichten und Aufgaben schafft und damit auch zum Gottesreiche in Beziehung tritt.

Dieser Charakter der Ehe erscheint schon unterstrichen durch die Forderung der Monogamie und der lebenslänglichen Dauer. Diese beiden Eigenschaften der Ehe sind durch das Naturhafte nicht gefordert; im Gegenteil, wo die naturalistische Auffassung der Ehe die Oberhand gewinnt, sehen wir diese Forderung in verschiedener Form durchbrochen oder umgangen. Sozialpolitische oder ökonomische Rücksichten, die diese Form des ehelichen Verhältnisses eher als berechtigt erscheinen lassen können, kamen für Jesus und Paulus garnicht in Betracht. Warum bestehen sie also dennoch auf dieser Forderung? Es bleibt keine andere Lösung als die: Jesus und Paulus sehen in der Ehe mehr als eine Geschlechtsverbindung, mehr als eine bürgerliche Gesellschaftsform; sie sehen in ihr einen persönlichen sittlichen Bund, dessen sittlicher Charakter eben nur gewährleistet schien durch die Einehe und lebenslängliche Dauer. Wie richtig diese Auffassung ist, bestätigt die geschichtliche Entwicklung immer wieder aufs neue.

Der sittliche Charakter der Ehe wird auch gefordert durch die religiös-sittliche Gleichberechtigung zwischen Mann und Weib. Dadurch wird die rein naturalistische Auffassung der Ehe überwunden. Das Weib ist in der Ehe nicht mehr das Werkzeug der Lust für den Mann. Die Ehefrau ist nicht mehr bloß Gebärerin legitimer Kinder und Erben, sondern sie hat auch ein Anrecht darauf, auch in der Ehe als gleichwertige Persönlichkeit geachtet zu werden. Damit bekommt aber die Verbindung zwischen Mann und Weib einen persönlichen und sittlichen Charakter.

Wie tiefsinnig und persönlich Jesus das Verhältnis zwischen den Eheleuten aufgefaßt wissen will, läßt uns sein Wort Mt 5, 27 f.

vermuten: „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst nicht ehebrechen; ich aber sage euch: Jeder, der ein Weib anschaut, um sie zu begehren, der hat in seinem Herzen mit ihr schon die Ehe gebrochen." Darnach erscheint die Ehe als etwas sittlich so Hochstehendes, daß äußere, rechtliche Korrektheit nicht genügt, um dieses Heiligtum zu bewahren; auch die innere Gesinnung darf an diesem Heiligtum nicht rühren. Der Mann soll seiner Frau in Liebe und Achtung so sehr ergeben sein, daß ihm selbst der Gedanke an ein anderes Weib gänzlich fern bleiben muß [1]). Die Anwendung auf die Frau war selbstverständlich; Jesus brauchte dies nicht erst besonders hervorzuheben, da ja an die Frauen ohnehin ungleich höhere Forderungen in dieser Beziehung gestellt wurden. So wird denn die Pflicht der ehelichen Treue mit größtem Nachdruck betont, eine tiefethische Auffassung von der persönlichen Hingabe in der Ehe.

Die Beurteilung der Ehebrecherin durch Jesus (Joh 8, 3 ff.) steht dazu nicht im Widerspruch. Jesus lehnt nur die Strenge des Gesetzes ab, das für dieses Vergehen nichts anderes als die Todesstrafe übrig hatte. Er findet zwar keine Entschuldigung, wohl aber eine Erklärung für den bedauerlichen Fehltritt in der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen. Darum hat er ein Wort der Verzeihung, an das sich freilich die ernste Mahnung anreiht: „Geh hin, und von nun an sündige nicht mehr." Damit ist wohl auch die Richtung angedeutet, wie Jesus die bisherige Ehescheidungspraxis im Falle des Ehebruches geändert wissen möchte. Wenn die reuige Ehebrecherin selbst bei Gott Verzeihung findet, so liegt darin wohl auch ein deutlicher Fingerzeig für den unschuldigen Teil, im Falle eines solchen Fehltrittes nicht gleich zum Äußersten zu schreiten, sondern durch verzeihende Liebe, die siebenzigmal siebenmal die Schuld des Bruders vergibt (Mt 18, 22), das gestörte Verhältnis wieder in die rechte Bahn zurückzuleiten und so zur Rettung der Fehlenden beizutragen.

Nehmen wir hinzu, daß Jesus sein Verhältnis zur Gemeinde in Anlehnung an alttestamentliche Vorstellungen unter dem Bilde des Verlobtseins bezeichnet (Mk 2, 19 u. Par.; Joh 3, 29), so gewinnen wir den Eindruck, daß sich Jesus dieses Verhältnis, das in der Ehe seine Vollendung erhält, als das innigste, persönlichste und sittlichste gedacht haben muß.

Nicht anders ist es beim Apostel Paulus. Der Apostel bekämpft 1 Kor 6, 12 ff. ausdrücklich die Meinung, als gehöre der Geschlechtsverkehr überhaupt ausschließlich der natürlichen

[1]) Ähnliche Auffassungen finden sich auch bei einzelnen Rabbinen, vgl. Bischof, Jesus und die Rabbinen, 1905, 39 ff.

Sphäre an und beschränke sich in seinen Folgen und Wirkungen nur auf das sinnliche Gebiet. Wenn er dem unzüchtigen Verkehr derart unheilvolle Wirkungen zuschreiben kann, so ist dabei vorausgesetzt, daß der Geschlechtsverkehr mit seinen Wirkungen in das Sittlich-Religiöse hinüberspiele, daß somit auch die Ehe, die auf der Geschlechtsverbindung beruht, mit ihren Wirkungen in das Sittlich-Religiöse hinüberreicht und selbst einen sittlichen Charakter bekommt.

Der Apostel denkt sich die Ehe als eine innige persönliche Lebensgemeinschaft, wenn er voraussetzt, daß in der Ehe Mann und Weib einander zu „gefallen" trachten und diesem Bestreben einen Teil ihrer „Sorgen", d. h. ihres Sinnens, Strebens und Handelns widmen (1 Kor 7, 33 f.). Daß es sich hier bei dem „Gefallen" nicht etwa bloß um ein der körperlichen Eitelkeit entspringendes und auf Anreizung der Sinnlichkeit abzielendes Gefallen handeln kann, ergibt sich aus der Zusammenstellung mit „Gott gefallen". Wenn Gott gefallen so viel bedeutet, wie in allen Stücken dem Willen Gottes entsprechen, dann kann auch „dem Manne oder der Frau gefallen" nichts anderes bedeuten, als das Bestreben, dem Gatten möglichst gleichförmig zu sein, um sich so seine Liebe zu erringen und zu sichern. Ein solches Bestreben macht aber aus dem bloßen äußeren Zusammenleben eine innige, persönliche Lebensgemeinschaft.

Wie sehr der Apostel den Charakter der Ehe als einer sittlichen Lebensgemeinschaft betont, erhellt besonders aus den sogenannten Haustafeln Eph 5, 21 ff., Kol 3, 18 ff. Wir finden hier eine geradezu klassische Zusammenstellung der sittlichen Pflichten, die sich aus dem ehelichen Verhältnis ergeben, und einen ebenso deutlichen Hinweis auf die sittlichen Aufgaben, die dem ehelichen Verhältnis erwachsen.

Als erste und wichtigste Pflicht wird den Männern wiederholt und eindringlich eingeschärft, ihre Frauen zu lieben und gegen sie nicht bitter zu sein (Eph 5, 25; Kol 3, 19). Nach dem Zusammenhang kann dabei nicht im entferntesten an die sinnliche Liebe gedacht werden, sondern an die vergeistigte christliche Liebe. Die Art und Weise, wie der Apostel diese Pflicht begründet und des näheren ausführt, zeigt, wie innig er sich das Verhältnis zwischen den Ehegatten denkt, und wie sehr er den ehelichen Bund über den Charakter einer rein naturhaften oder bürgerlichen Verbindung hinaushebt. Er geht sogar so weit, daß er die grenzenlose Liebe Christi zu seiner Kirche als Vorbild der Gattenliebe hinstellt. Um recht anschaulich zu werden und zu zeigen, wie sich die Gattenliebe betätigen solle, zeichnet er in kräftigen

Strichen ein Bild dieser Liebe Christi, indem er zeigt, was alles Christus für seine Kirche getan, und was so die Kirche durch Christus geworden ist. Alle Liebe sucht das Wohl des Geliebten; so hat denn auch Christus 1. seine Kirche durch Heiligung in seine eigene, höhere Sphäre gehoben (Eph 5, 26), 2. ihr durch Selbstaufopferung den höchsten Gewinn, die Erlösung verschafft (V. 26), und sie 3. in wunderbarer Weise bereichert und ausgestattet (V. 27). Als Maß der Liebe erscheint hier die völlige, restlose Hingabe, als Zweck der Liebe Heiligung, allseitige sittliche Vervollkommnung und endgültige Erlösung. „So müssen auch die Männer ihre Frauen lieben" (V. 28). Eine tiefere, idealere Auffassung des ehelichen Gemeinschaftsverhältnisses läßt sich nicht mehr denken.

Auch die Begründung dafür, daß die Liebe des Mannes zu seiner Ehefrau sich messen solle an der Liebe Christi zu seiner Kirche, betont die Innigkeit der Verbindung zwischen Mann und Weib. So wie die Kirche der Leib Christi ist, so ist die Ehefrau gewissermaßen der Leib des Mannes (V. 29), der Mann das Haupt der Frau (V: 23, 1 Kor 11, 3). Das Weib hat also dem Manne zu gelten als Teil des eigenen Ich, und darum hat auch die Liebe zum Eheweibe als etwas so Natürliches und Selbstverständliches zu gelten, wie die dem Menschen angeborene Selbstliebe (V. 33). So weiß der Apostel seine Forderung durch natürliche und übernatürliche Motive zu begründen. Die Liebe aber, die er dem Manne zur Pflicht macht, ist nicht die sinnliche Liebe, die schließlich das Weib nur erniedrigen und herabwürdigen kann, sondern die sittliche Liebe, die nur am höchsten und reichsten Vorbild gemessen werden darf.

Als Folgerung aus dieser Liebe wird Kol 3, 19 abgeleitet: „Werdet nicht bitter gegen eure Frauen." Damit warnt der Apostel vor einem Überspannen der dem Manne von Natur aus und aus sozial-rechtlichen Gründen zukommenden Überlegenheit. Ein rücksichtsloses Geltendmachen seiner Rechte und seiner Überlegenheit ist Härte und Bitterkeit, ein solches Verhalten ist geeignet, die Liebe zu ersticken und die persönlichen Beziehungen zu vergiften. Nicht das Recht und die Macht, sondern die Liebe soll den Grundton im ehelichen Verhältnis angeben; denn die Ehe ist eben in erster Linie eine persönliche, sittliche Lebensgemeinschaft. Der gleiche Gedanke soll wohl zum Ausdruck gebracht werden, wenn 1 Petr 3, 7 den Männern eingeschärft wird, daß sie auf „das schwächere Gefäß" Rücksicht nehmen und den Frauen Achtung erweisen sollen.

Eine persönliche, sittliche Lebensgemeinschaft verlangt aber Gegenseitigkeit der Leistungen. Nicht bloß der Mann hat der Frau gegenüber Pflichten, sondern auch die Frau dem Manne

gegenüber. Als Hauptpflicht der Frau betont der Apostel, wohl mit Rücksicht auf die sich bemerkbar machenden Emanzipationsgelüste, den Gehorsam, die Unterwürfigkeit, die Furcht und warnt vor einer falschen Auffassung der Gleichberechtigung (Eph 5, 21; Kol 3, 18; Tit 2, 5). Doch ebenso wie die Liebe des Mannes zum Weibe vergeistigt und in eine höhere Sphäre gerückt wird, so werden auch der Gehorsam, die Unterwürfigkeit, die Furcht verchristlicht und von ihren Härten und Schwächen befreit.

Schon dadurch wird der Gehorsam erleichtert, daß von den Männern verlangt wird, sie sollten nicht bitter sein gegen ihre Frauen. War die Unterordnung der Frau unter den Mann bisher rechtlich gefordert und von der sklavischen Unterordnung, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht allzusehr verschieden, so soll sie jetzt freiwillig und in der christlichen Gesinnung begründet sein. Die Furcht, die gefordert wird, ist nicht die sklavische Furcht, nicht die Furcht des Rechtlosen, sondern steht in einer Linie mit jener Furcht, die jeder Christ Gott und Christo gegenüber betätigen soll. Daher wird sie auch „Furcht Christi" genannt (Eph 5, 21) und von ihr gesagt, daß sie sich zieme „im Herrn" (Kol 3, 18). Wie die Liebe Christi zur Kirche den Männern hingestellt wird als Vorbild ihrer Liebe zu den Ehefrauen, so wird auch die Unterwürfigkeit der Kirche gegen Christus den Frauen hingestellt als Vorbild der Unterwürfigkeit gegen ihre Männer (Eph 5, 24). Wie die Kirche in Christus ihren Herrn achtet, so sollen auch die Frauen in ihren Männern in gewissem Sinne im Rahmen des ehelichen Verhältnisses ihre Herren erblicken und ihnen untertan sein in jedem Stück. Dabei erscheint als selbstverständlich vorausgesetzt, daß diese Unterwürfigkeit verlangt und geleistet werde „im Herrn", d. h. so weit es das christliche Gewissen gestattet und unbeschadet der durch die christliche Lehre geadelten Rechte der Persönlichkeit. Dieser Gehorsam wird verlangt nicht nur mit Rücksicht auf die Eindrücke, die das gegenteilige Verhalten bei den Ungläubigen machen würde (Tit. 2, 5), sondern auch aus der Überzeugung heraus, daß diese Ordnung durch Gott selbst gewollt und begründet sei (1 Kor 11, 3 ff.; Eph 5, 22 f.)

Gehorsam und Unterwürfigkeit wird auch von den Frauen verlangt 1 Petr 3, 1, und zwar ähnlich wie von den Bürgern dem Staate gegenüber (2, 13), und von den Sklaven den Herren gegenüber (2, 18) als Betätigung christlichen Lebenswandels. Dieses Motiv wird im Petrusbriefe besonders stark betont, da es sich hier um das Zusammenleben mit einem nichtchristlichen Ehegatten handelt. Dabei wird 3, 5 f. hingewiesen auf das leuchtende Vorbild heiliger Frauen des Alten Bundes.

Gelegentlich werden noch andere Tugenden genannt, deren sich die Ehefrauen befleißigen sollen. So wird ihnen Tit 2, 4 f. nahe gelegt, sie sollten lernen Selbstzucht, Liebe zu ihren Männern und Kindern, Züchtigkeit und Ehrbarkeit; sie sollten sich mühen, das Hauswesen in rechter Ordnung zu halten.

Schließlich ließe sich noch hinweisen auf die Beurteilung der Mischehe durch den Apostel. Die Ansicht, die der Apostel diesbezüglich äußert, läßt deutlich erkennen, daß er der Ehe eine hohe sittliche Kraft und Aufgabe zuschreibt. Wenn er, wie oben gezeigt wurde, grundsätzlich gegen eine Lösung der Mischehe ist und es als wünschenswert ansieht, daß der christliche Teil aus eigenem Antrieb das eheliche Zusammenleben nicht aufgebe, so ist hierfür in erster Linie maßgebend der Gedanke, daß auf diese Weise dem nichtchristlichen Teil der Weg zum Heil d. h. also zunächst zur Bekehrung gebahnt werden könne (1 Kor 7, 16). Gewiß verhehlt es sich der Apostel nicht, daß dies durchaus nicht immer der Fall sein müsse, und nicht immer der Fall sein werde. Aber die Möglichkeit ist immerhin gegeben und zwar eben nur dadurch, daß der Christ auf den nichtchristlichen Gatten durch Wort und Beispiel und Tugendübung einen sittigenden, zum Christentum führenden Einfluß ausübe. Damit erscheint wohl auch angedeutet, daß es Pflicht des christlichen Eheteils ist, in dieser Richtung zu wirken. Um so mehr wird es dann in einer rein christlichen Ehe Pflicht beider Gatten sein, zur beiderseitigen Heiligung beizutragen und einander in der Erreichung des Heiles behilflich zu sein.

Der sittliche Charakter der Ehe kommt endlich noch zum Ausdruck in der Aufgabe der Ehe, die Kinder nicht bloß zu erzeugen, sondern auch zu erziehen und zwar religiös-sittlich zu erziehen. In diesem Sinne dürfte auch das Wort des Apostels zu verstehen sein, daß die Ehefrau ihr Heil erlangen wird „durch Kindergebären" (1 Tim 2, 15); der rein physische Akt des Gebärens wird eben auch in die religiös-sittliche Sphäre gehoben. Dementsprechend werden dann auch den Eltern gelegentlich ihre Pflichten den Kindern gegenüber eingeschärft. Gewarnt wird namentlich vor einem Überspannen und einem Mißbrauch der natürlichen Gewalt, wie sie in den antiken Anschauungen wurzelten, da diese auf die Kinder von unheilvollen Einfluß sein konnten (Eph 6, 4; Kol 3, 21). Die Erziehung soll sich gründen auf den Herrn, d. h. sie soll in Ziel und Mitteln Bedacht nehmen auf die christliche Lehre und die hier gegebenen Grundsätze und Richtlinien.

Das alles läßt deutlich erkennen, daß die Ehe in den neutestamentlichen Schriften nicht bloß aufgefaßt wird als ein legitimes

Mittel zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, als ein bloßes Zusammenleben mit dem Zweck legitime Erben zu bekommen, sondern aufgefaßt sein will als eine innige, persönliche Lebensgemeinschaft, als ein Bund, der gegenseitige Pflichten auferlegt und gegenseitige Rechte gibt und so Gelegenheit schafft zur Übung hoher sittlicher Tugenden und demnach auch als ein Mittel im Dienste des Gottesreiches gedacht ist. Schon das läßt vermuten, daß der Ehe auch eine gewisse religiöse Weihe anhaften muß.

7. Die religiöse Weihe der Ehe.

Die Ehe ist nicht bloß ein bürgerlicher Vertrag, nicht bloß eine Gesellschaftsform, die darauf abzielt, die menschliche Gesellschaft überhaupt zu erhalten und ihre sozialen und kulturellen Interessen zu pflegen und sicherzustellen. Sie erscheint auch in die religiöse Sphäre gerückt, ausgestattet mit dem Glanz und der Kraft einer religiösen Weihe, und mit der Aufgabe, religiöse Interessen zu pflegen und sicherzustellen.

Schon der Umstand, daß der Bestand und die Form der Ehe als unmittelbar in Gottes Willen wurzelnd hingestellt wird, entrückt die Ehe dem Kreis der rein profanen Einrichtungen. Weil unmittelbar zu dem Willen Gottes in Beziehung gebracht, erscheint die Ehe als ein Verhältnis, das, obwohl zwischen Menschen vereinbart, doch der Willkür und dem bloßen Gutdünken der Menschen entzogen ist und eben durch die unmittelbare Beziehung zu Gott eine besondere Weihe erhält.

Mit religiösen Aufgaben wird die Ehe in Beziehung gebracht, wenn der Apostel 1 Kor 7, 5 voraussetzt, daß die Eheleute auf ihre höheren, religiösen Bedürfnisse gegenseitig Rücksicht nehmen und Rücksicht nehmen sollen. Die Ehe erscheint hier als Gebetsgemeinschaft und den damit angedeuteten höheren Zielen dürfen und sollen die natürlichen Güter der Ehe zeitweilig zum Opfer gebracht werden. In dem freiwilligen Verzicht auf das Geltendmachen der ehelichen Rechte darf wohl ein Ansporn liegen, gemeinsam dem einen Notwendigen nachzustreben und einander hierbei behilflich zu sein.

Dieser höheren Auffassung der Ehe steht nicht entgegen, wenn der Apostel 1 Kor 7, 32 ff. dem ehelosen Stande den Vorzug gibt, weil der Ehelose nur auf „den Herrn allein bedacht ist, während Eheleute zwischen Gott und der Welt geteilt sind". Der Apostel will damit nur sagen, daß der Ehelose unter sonst gleichen Umständen weit weniger natürliche Hindernisse in der Sorge um das Seelenheil zu überwinden habe. Dabei bleibt natürlich die Möglichkeit offen, daß unter Umständen die Sache umgekehrt liegt,

und ebenso, daß das Streben der Verehelichten unter Umständen viel verdienstvoller sein kann. Das Hindernis liegt also nicht so sehr an und in der Ehe selbst, als vielmehr in den mit der Ehe gegebenen natürlichen Verhältnissen. Die Ehe selbst ist also kein Hindernis für die Erreichung des ewigen Zieles.

Ausdrücklich in die religiöse Sphäre gerückt erscheint die Ehe durch die Bemerkung 1 Kor 7, 39. Der Apostel stellt es der Witwe frei, eine neue Ehe einzugehen, wofern dies nur „im Herrn" geschehe. Damit mag vielleicht auch angedeutet sein, daß der neue Gatte dem christlichen Bekenntnis angehören soll, obwohl nicht recht einzusehen ist, warum der Apostel gerade hier bei den Witwen diese Forderung unterstreichen sollte. Wahrscheinlicher ist, daß er damit dem Gedanken Ausdruck geben will: auch die neue Ehe müsse in allen Stücken den Forderungen der Lehre Christi entsprechen und durch die Beziehung auf den Herrn geweiht sein.

Auch in diesem Zusammenhange darf erneut hingewiesen werden auf das Urteil des Apostels über die Mischehe. Zu beachten wäre aber hier besonders, daß der Apostel gar nicht die Frage berührt, ob es erlaubt sei, eine Mischehe zu schließen, d. h. also ob ein Christ (eine Christin) mit einer Nichtchristin (einem Nichtchristen) eine Ehe eingehen dürfe. Diese Frage fällt gar nicht in seinen Gesichtskreis, weil derartige Vorkommnisse bei dem religiösen Enthusiasmus der ersten Gemeinden als ausgeschlossen gelten dürfen, und der Apostel immer nur die gegebenen Verhältnisse berücksichtigt. Jedenfalls aber darf aus seiner grundsätzlichen Beurteilung der bereits bestehenden d. h. also durch die Bekehrung des einen Teiles nichtchristlicher Ehen geschaffenen Mischehen der Schluß gezogen werden, daß das Eingehen einer Mischehe nicht absolut unerlaubt ist; denn die heiligende Kraft, die der Apostel dem christlichen Teil in der bereits bestehenden Ehe zuerkennt, darf wohl auch den etwa erst zu schließenden Mischehen nicht so ohne weiteres aberkannt werden. Betrachtet der Apostel die bereits bestehende Mischehe als wirkliche Ehe, so kann dieser Charakter auch der erst zu schließenden Ehe nicht von vornherein abgesprochen werden. Leider hat uns der Apostel nicht gesagt, wie er sich vom seelsorglichen Standpunkt zu dieser Frage stellt. Immerhin dürfen wir aus dem, was er sonst über den Verkehr zwischen Christen und Nichtchristen sagt (1 Kor. 6 1 – 7) schließen, daß er dem Eingehen derartiger Verbindungen nicht günstig gegenübergestanden haben wird.

Bedeutungsvoll ist, was der Apostel über die „heiligende Kraft" des christlichen Teiles in der Mischehe sagt. Die Meinung wird abgelehnt, als bedeute die eheliche Vereinigung mit einem Nichtchristen für den Christen eine Befleckung und Entheiligung.

Das ist so wenig der Fall, daß vielmehr die dem christlichen Teil infolge seiner Gemeinschaft mit Christus anhaftende Heiligkeit ihren Einfluß auch nicht verfehlen werde auf den mit ihm zur Einheit verbundenen heidnischen oder jüdischen Gatten, gleichwie ja auch die Kinder rein christlicher Eltern, obwohl noch nicht getauft, durch den natürlichen Zusammenhang und das Zusammenleben mit den christlichen Eltern „geheiligt" würden. Daß diese „Heiligung" nicht im Sinne der Rechtfertigung zu verstehen sei, ergibt sich ohne weiteres aus dem analogen Hinweis auf die ungetauften Kinder. Der Apostel kann damit nur einen Zustand meinen, der die Betreffenden in nähere Beziehung zu Gott bringt, wodurch freilich der Rechtfertigung vorgearbeitet werden kann. Diese Heiligungskraft kann natürlich auch für den christlichen Eheteil nicht unwirksam bleiben; für ihn wird sie sich in dem Sinne bewähren, daß sie ihm einen gewissen Schutz leistet vor etwaigen verderblichen Einflüssen, denen er in der Ehe mit einem Ungläubigen naturgemäß leicht ausgesetzt sein könnte. Wenn sich nun diese Heiligungskraft des Christenstandes infolge der innigen Gemeinschaft selbst in einer Mischehe bewährt, so ist die Annahme durchaus berechtigt, daß sie in einer rein christlichen Ehe, in der doch gewisse natürliche Hinderungsgründe in Wegfall kommen, in noch viel höherem Maße in Wirkung treten werde. Hier wird der Christenstand infolge der ehelichen Gemeinschaft nach beiden Seiten hin heiligend wirken und den religiösen Interessen dienen.

Die religiöse Weihe tritt am deutlichsten und am bedeutsamsten darin hervor, daß sie als Abbild der mystischen Vereinigung Christi mit seiner Kirche bezeichnet wird. Anknüpfend an alttestamentliche Vorstellungen verwendet schon der Täufer Johannes das Verhältnis des Verlöbnisses, um das Bündnis anschaulich zu machen, das der Messias mit seiner neuen Gemeinde einzugehen im Begriffe sei (Joh 3, 29). Jesus selbst verwendet dieses Bild in seinem Disput mit den Johannesjüngern (Mt 9, 15 u. Par.), und scheint es damit als passend und angemessen zu bezeichnen.

Das gleiche Bild gebraucht Paulus 2 Kor 11, 2, indem er auf die erste, von Gott selbst im Paradiese gestiftete Ehe zurückgreift. Wie Gott dem Adam die Eva als treue und makellose Gefährtin beigesellte, so hat gewissermaßen auch der Apostel die Gemeinde für Christus als Braut geworben und sie ihm dargestellt, mit ihm vereinigt als reine Jungfrau. Dieser Gedanke setzt notwendig die Analogie zwischen der Ehe und dem Bunde zwischen Christus und der Kirche voraus. Damit erscheint die Ehe in die religiöse Sphäre gehoben; die Heiligkeit der Verbindung zwischen Christus und seiner Kirche muß auch zurückstrahlen auf ihr Vorbild und Abbild, die Ehe.

Die klassische Stelle ist Eph 5, 32. Hier führt der Apostel die Parallele zwischen der Ehe und der mystischen Vereinigung Christi mit seiner Kirche bis ins einzelne durch. Der Apostel weist in seinen Ausführungen hin auf die doppelte Natur der Ehe. Die Ehe ist eine Verbindung, die sowohl im Sinnlich-Irdischen wurzelt, als auch in das Geistig-Religiöse hineinragt.

Sie wurzelt im Sinnlich-Irdischen, indem sie eine Verbindung schafft, die fester und inniger ist, als irgend eine andere Verbindung zwischen Menschen. Der Mann löst die sonst festesten und innigsten Bande, die ihn mit seinen Eltern verbinden, um eine neue Verbindung einzugehen, die aus zwei einander bisher völlig fremden Individuen eine so enge moralische Einheit schafft, daß die Zwei ein Fleisch werden und die Frauen als „Leiber ihrer Männer" (Eph 5, 28) angesehen werden können. Diese Tatsache allein schon genügt, um die Ehe als „ein großes Geheimnis" zu empfinden, d. h. als etwas, was den gewöhnlichen Lauf der Dinge und des Alltags überragt und in sich Tiefen birgt, die dem oberflächlichen Beobachter verschlossen bleiben. Schon durch die Wahl des Ausdruckes „mysterium", der der religiösen Terminologie angehört, scheint dieser Vorgang bei der Eheschließung dem Naturlauf der Dinge und dem profanen Bereich entrückt und zum Religiösen und Göttlichen in unmittelbare Beziehung gebracht.

Ganz deutlich aber wird diese Beziehung und die geistig-religiöse Natur der Ehe durch die weitere Bemerkung des Apostels: „Ich aber nenne es ein großes Geheimnis im Hinblick auf Christus und im Hinblick auf die Kirche." Nach dem Zusammenhang weist dieser Hinblick auf Christus und die Kirche nur hin auf die Analogie zwischen der Ehe und der Vereinigung Christi mit seiner Kirche, denn der ganze Abschnitt, angefangen von V. 22, hat diese Parallele im Auge und führt sie im einzelnen aus. Das „große Geheimnis im Hinblick auf Christus und im Hinblick auf die Kirche" kann dann für den Apostel nur darin bestehen, daß das eheliche Verhältnis, eben weil es schon von Gott als Symbol der Vereinigung zwischen Christus und der Kirche gedacht ist, an der Heiligkeit und religiösen Weihe dieser Verbindung irgendwie teil hat. Eben durch ihre Beziehung zu dieser geheimnisvollen, übernatürlichen, gnadenvollen Wirklichkeit wird die Ehe aus dem Naturhaften herausgehoben und in den Bereich der religiösen Kräfte und Wirkungen gestellt.

Damit wird auch wohl angedeutet, daß die Wirkungen der Ehe nicht auf das rein Naturhafte und Sinnlich-Irdische beschränkt bleiben, sondern auch in das Religiös-Übernatürliche hinüberspielen müssen. Nicht ohne Grund schildert der Apostel so eingehend, wie

sich die Liebe Christi zu seiner Kirche betätigte, und welche Gnadenwirkungen diese Liebe an der Kirche und in der Kirche hervorrief; alles Erdhafte, Unvollkommene, Sündhafte wurde von der Kirche abgestreift, so daß sie heilig und untadelig wurde (V. 26 f.). Wenn nun der Apostel fortfährt: „So sollen auch die Männer ihre Frauen lieben", so will er damit wohl sagen, daß auch die eheliche Liebe d. h. im allgemeinen das eheliche Verhältnis ähnliche, in den Bereich des Religiösen, Übernatürlichen fallende Wirkungen hervorrufen soll. Wie also die mystische Vereinigung zwischen Christus und seiner Kirche eine nie versiegende Quelle der Heiligung und übernatürlichen Fruchtbarkeit für die Kirche ist, so soll eben auch die geheimnisvolle Verbindung der Ehe eine heilige und heiligende Verbindung sein, vorausgesetzt, daß die beiden Teile in der Verbindung mit Christus stehen. Werden somit gnadenvolle Wirkungen in ursächlichen Zusammenhang mit dem ehelichen Verhältnis gebracht, dann dürfte auch der sakramentale Charakter außer Frage stehen. Auf diesen sakramentalen Charakter weist der ganze Zusammenhang der Stelle hin, und darum darf diese Stelle mit vollem Recht als vollgültiger Schriftbeweis für die Sakramentalität der Ehe angeführt werden, ohne daß man sich dabei auch die Bezeichnung als mysterium (von der Vulgata mit sacramentum wiedergegeben) berufen müßte.

Diesen sakramentalen Charakter hat die Ehe bekommen können nicht nur durch ihre Beziehung zu Christus und der Kirche, sondern auch erst nachdem die Verbindung zwischen Christus und der Kirche, deren Symbol die Ehe ist, eingetreten und zur gnadenvollen Wirklichkeit geworden war. Die ihr zukommende Gnadenkraft konnte die Ehe eben nur schöpfen aus dieser Verbindung zwischen Christus und der Kirche. Vor Christus durch ihre naturhafte geheimnisvolle Seite, abgesehen von ihrer Bedeutung für die menschliche Gesellschaft, ein Symbol, wird die Ehe durch die Verwirklichung des Vorgebildeten selbst in die höhere Sphäre der neuen Wirklichkeit erhoben und erhält nun auch ihre Bedeutung für das Gottesreich.

II. Die Jungfräulichkeit.

1. Würdigung der Jungfräulichkeit und freiwilligen Ehelosigkeit nach ihrem sittlichen Wert.

Ehe und Familie werden in den neutestamentlichen Schriften hoch, ja wir können sagen sehr hoch eingeschätzt. Aber der Güter höchstes bedeuten sie nicht. Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit: diesen Gedanken hat Jesus als Leitmotiv für

Gesinnung und Tun seiner Jünger hingestellt. Die Idee des Gottesreiches ist die Zentralsonne, die alles überstrahlt. Im Lichte dieser Idee muß auch der Glanz der Ehe erblassen und ein anderer Stern geht auf in hellerem Lichte: die Jungfräulichkeit und die freigewählte Ehelosigkeit. Hat das A. T. die Ehe als die Lösung des Geschlechtsproblems bezeichnet, so stellt das N. T. als die ideale Lösung hin den freiwilligen dauernden Verzicht auf jegliche Befriedigung des Geschlechtstriebes.

Die Jungfräulichkeit war der Umwelt der Urzeit des Christentums nicht ganz unbekannt. Schon das A. T. zeigt einige, wenn auch sehr spärliche Ansätze, die auf eine Bevorzugung und Auszeichnung der Jungfräulichkeit hinauslaufen [1]), und trotz aller Wertschätzung der Ehe gab es im Israel der vorchristlichen Zeit auch schon Frauen und Männer, die aus asketischen Rücksichten der Ehe entsagten [2]). Zur Zeit Jesu gab es sogar eine allerdings wenig zahlreiche Sekte im jüdischen Volke, die Essener, die gering von der Ehe dachten, und von denen es viele sogar für ein Unrecht hielten, zu heiraten [3]). Auch gewissen philosophischen Richtungen der griechisch-römischen Welt war der freiwillige und dauernde Verzicht auf die Ehe nicht fremd. So führt z. B. das stoische Ideal des von der Welt unabhängigen, sich selbst genügenden Weisen den Rat mit sich, das Eingehen bindender Verhältnisse wie der Ehe zu vermeiden. Der im Neupythagoräismus sich geltend machende dualistische und transzendente Spiritualismus sieht den Geschlechtsverkehr überhaupt als Befleckung des Geistes an und empfiehlt als Ideal völlige Enthaltsamkeit. Während aber diesen Richtungen mehr oder minder eine grundsätzliche Verwerfung jeden Geschlechtsverkehrs zugrunde liegt und zum mindesten ihre Empfehlung der Enthaltsamkeit mit einer Geringschätzung, oder gar Verachtung der Ehe Hand in Hand geht, ist die Wertschätzung der Jungfräulichkeit und des ehelosen Lebens im Christentum auf einen ganz anderen Boden gestellt. Von einem Gegensatz oder Widerstreit zwischen Ehe und Jungfräulichkeit ist hier nichts zu spüren, wenn auch unverkennbar der Jungfräulichkeit der Ehe gegenüber der Vorzug gegeben wird. Auch auf diesem Gebiet vollzieht das Christentum entschieden eine Umwertung der Werte.

Während das Judentum den Menschen zu einseitig als Geschlechtswesen betrachtet und die Aufgaben der Ehe in die erste Reihe der Pflichten rückt, stellt Jesus klar und bestimmt die geistige und darum geschlechtslose Seite des Menschen in den Vordergrund.

[1]) Al. Schäfer, Die Gottesmutter in der Hl. Schrift, 1900², S. 12ff
[2]) H. Zschokke, Das Weib im AT, 1883, S. 15ff.
[3]) Jos. Felten, Nt. Zeitgeschichte I (1910) S. 391.

So muß natürlich auch das Geschlechtsproblem eine Beantwortung finden, die die geschlechtliche Enthaltsamkeit empfiehlt. Drei Worte Jesu kommen hauptsächlich in Betracht: Mt 19, 10 – 12; Mt 22, 30 u. die Par. bei Mk 12, 25; Lk 20, 35, und endlich Lk 18, 29.

Das erste Wort Mt 19, 10 ff. knüpft sich an die von Pharisäern veranlaßte Äußerung über die Unauflöslichkeit der Ehe. Das strenge Urteil Jesu in diesem Punkte entlockt den Jüngern das naive Wort: „dann ist es besser, überhaupt nicht zu heiraten". Vor ihrem geistigen Auge taucht eben die Möglichkeit auf, daß man sich durch die Ehe bei einem etwaigen Mißgriff zeitlebens unglücklich machen könne. So schließt ihr Wort ein vielleicht nicht recht zum Bewußtsein gekommenes scheues Zurückweichen vor den mit der Ehe gegebenen schweren sittlichen Pflichten ein. Die Ehelosigkeit erscheint ihnen dann als das kleinere Übel im Vergleich zu den Schwierigkeiten, die sich infolge des von Jesus aufgestellten Gesetzes für das Eheleben ergeben könnten. So scheint sich ihnen die Ehelosigkeit zu empfehlen nicht aus sittlichen Gründen, sondern aus Gründen der Bequemlichkeit, gesteigert durch mangelnden sittlichen Mut. Jesus nun hält ihr Urteil fest, das sich in die Worte kleidet: „Es frommt, nicht zu heiraten." Aber die Begründung ihres Urteils weist er stillschweigend zurück und nimmt daraus Anlaß, seinerseits die freiwillig gewählte Ehelosigkeit in die rechte sittliche Beleuchtung zu rücken. Um falschen Deutungen vorzubeugen macht er zunächst einen scharfen Unterschied zwischen der freiwillig gewählten Ehelosigkeit und der durch die Verhältnisse gegebenen, den Menschen aufgenötigten Ehelosigkeit.

Er zählt drei Klassen von Ehelosen auf: 1) solche, die von Geburt aus „so" sind d. h. also Menschen, denen die Natur die leibliche oder geistige Befähigung zur ehelichen Gemeinschaft versagt hat, oder deren Temperament die Neigung zur Ehe nicht aufkommen läßt; 2) solche, die durch äußere Verhältnisse sozialer oder wirtschaftlicher Natur zur Ehelosigkeit verurteilt sind und die darum diesen Zustand als Zwangslage empfinden und nur widerwillig ertragen. Diesen beiden Gruppen der unfreiwilligen Zölibatäre stellt Jesus als dritte Gruppe jene gegenüber, die „sich selbst zu Eunuchen gemacht haben" d. h. also solche, die freiwillig auf die Ehe verzichten und enthaltsam leben. Für die sittliche Wertung scheiden die ersten beiden Gruppen aus, da hier die freie Willensbestimmung ausgeschaltet ist. Die freigewählte Ehelosigkeit der dritten Gruppe bleibt ebenfalls ohne Wert, wenn sie etwa durch Erwägungen weltlicher Klugheit oder durch sittliche Schlaffheit herbeigeführt ist. Die allein gültige und versittlichende Begründung

dieses freiwilligen Verzichtes hebt Jesus hervor mit den Worten: „um des Himmelreiches willen".

Damit hat Jesus, wie der ganze Zusammenhang der Stelle deutlich erkennen läßt, den Gedanken ausgesprochen, daß vom sittlichen Standpunkt aus beurteilt die Ehelosigkeit höher steht als die Ehe – allerdings nur die Ehelosigkeit „um des Himmelreiches willen".

Leider hat Jesus dieses Wort nicht näher erklärt; doch können wir den Kommentar dazu aus seinen sonstigen Äußerungen über die Beziehungen des Menschen zum Himmelreich herauslesen. Die Ehelosigkeit ist nach Jesu Wort nur verdienstlich, wenn sie im Dienst der Interessen des Himmelreiches steht. Diese Interessen können subjektiv und objektiv verstanden werden. Subjektiv verstanden liegen sie darin, daß der einzelne an seiner eigenen sittlichen Vervollkommnung arbeitet, um sich so den Besitz des Himmelreiches zu sichern. Objektiv verstanden liegen sie darin, daß der einzelne sich und seine Kräfte zur Verfügung stellt, um die Ausbreitung des Gottesreiches auf Erden zu fördern und auch anderen den Besitz des Himmelreiches zu verschaffen. Nach beiden Richtungen hin kann nun die Jungfräulichkeit in den Dienst des Gottesreiches gestellt werden. Sie ist ein Mittel der eigenen sittlichen Vervollkommnung, wie jedes Entsagungsopfer, indem sie den Willen vom Sinnlichen loslöst und ihn höheren Idealen ausschließlich zuwendet. Sie ist aber auch von großer Bedeutung für die Ausbreitung des Gottesreiches, da diese Arbeit den Menschen so völlig in Anspruch nehmen kann, daß ihm für die mannigfachen Pflichten, die das eheliche Verhältnis mit sich bringt, kein Raum mehr übrig bleibt. Nur dann also, wenn man solches im Auge hat, „frommt es, nicht zu heiraten"; im Dienste religiös-sittlicher Ideale erscheint die Ehelosigkeit als ein hohes Gut, das selbst vor der Ehe den Vorzug verdient.

Freilich stellt dieser dauernde Verzicht auf die Güter der Ehe an den Menschen und seine Willens- und Entsagungskraft so hohe Anforderungen, daß Jesus auf den ganzen Ernst einer solchen Tat aufmerksam macht. Die menschliche Natur ist an sich solchen Opfern abgeneigt, und deshalb weist Jesus darauf hin, daß nicht alle d. h. wohl nicht viele dieses Wort verstehen, sondern nur die, denen „es gegeben ist". Und an den Schluß stellt er dann noch mit einer gewissen Emphase das gewichtige Wort: „Wer es fassen kann, der fasse es." Es handelt sich um ein Geheimnis, das eben den geistigen Horizont der allzu vielen übersteigt. So will Jesus jeden Leichtsinn, jede Vermessenheit, jeden optimistischen Wagemut ausgeschlossen wissen; das Opfer, das verlangt wird,

geht über die menschliche Kraft; das Verständnis geht nur denen auf, und die Kraft steht nur jenen zur Verfügung, denen „es gegeben ist", d. h. denen von Gott, der seine Gnadengaben verschieden verteilt, eine besondere Kraft des göttlichen Lebens in der Naturüberwindung gegeben ist.

Diese Jungfräulichkeit, die um des Gottesreiches willen hier auf Erden freiwillig gewählt wird, erscheint im Lichte eines anderen Jesuswortes auch in einem überirdischen Schimmer. Sie erscheint nämlich als die Vorwegnahme eines Zustandes, der im vollendeten Gottesreich als der ordnungsgemäße erscheint. Auf die läppische Schwierigkeit, die die Sadduzäer gegen die leibliche Auferstehung auf Grund des im mosaischen Gesetz vorgeschriebenen Institutes der Schwagerehe an einem wahrscheinlich fingierten Fall geltend machen, antwortet Jesus unter Berufung auf die Hl. Schrift und die Macht Gottes: „Nach der Auferstehung wird nicht mehr geheiratet, vielmehr werden da die Menschen sein, wie die Engel Gottes" (Mt 22, 30; Mk 12, 25; Lk 20, 35). Nach derselben Richtung weist es wohl hin, wenn Jesus das Himmelreich vergleicht mit zehn Jungfrauen (Mt 25, 1 ff.). Damit wird der Stand der Jungfräulichkeit als das Ideal proklamiert, weil er die Verhältnisse des vollendeten Gottesreiches widerspiegelt und wenigstens in einer Hinsicht dem Zustand der Engel Gottes gleich kommt. Die Ehe erscheint also nur an die irdischen Verhältnisse gebunden. Mit Aufhebung dieser irdischen Verhältnisse und mit der Vollendung der Einzelwesen hört auch die in den Geschlechtsunterschieden gegebene Notwendigkeit einer Ergänzung der beiden Geschlechter auf. Die Jungfräulichkeit bedeutet demnach eine durch Gottes Gnade schon im irdischen Gottesreich verwirklichte Naturüberwindung.

Ein drittes Jesus-Wort endlich (Lk 18, 29) reiht den Verzicht auf die bereits bestehende Ehe und damit naturgemäß auch jede freigewählte Eheloſigkeit unter jene guten, verdienstvollen Werke ein, denen ein zeitlicher und ewiger Lohn von Gott in Aussicht gestellt wird. Allerdings wird hier die Eheloſigkeit nur von einer Seite ins Auge gefaßt, insofern sie nämlich einen Verzicht auf ein irdisches Gut darstellt. Sie wird in diesem Zusammenhange gleich gewertet dem Verzicht auf „Haus, Brüder, Eltern, Kinder", was gleichkommt dem Verzicht auf materiellen Besitz und auf die innigen Bande des Familienlebens. Aber auch dieser Verzicht erhält, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, seinen sittlichen Wert nur aus seinem Zusammenhang mit dem Gottesreich.

Es könnte vielleicht noch auffallen, daß in der Bergpredigt, die doch die verschiedensten sittlichen Zustände berührt und die das höchste sittliche Ideal entwickelt, von der Jungfräulichkeit gar nicht

die Rede ist. Auch in den sogenanten Makarismen (Mt 5, 3 ff.; Lk 6, 20 ff.) erscheint die Jungfräulichkeit nicht unter den Tugenden und Zuständen, die einer besonderen Seligpreisung gewürdigt werden. Ebenso wird auch in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte in der Schilderung der religiös-sittlichen Verhältnisse und enthusiastischen Erscheinungen der Urgemeinde der Virginität keine besondere Erwähnung getan. Das mag zum Teil wenigstens damit erklärt werden können, daß die Jungfräulichkeit, so sehr sie auch als das Ideal gepriesen wurde, doch in Berücksichtigung der Wirklichkeit als Ausnahmezustand und als Wirkung einer besonderen Gnadengabe empfunden wurde.

Demnach läßt sich zusammenfassend das Urteil Jesu über die Jungfräulichkeit dahin festlegen:

1. Jesus hat die freiwillige Ehelosigkeit hoch eingeschätzt.

2. Diese Wertschätzung hängt nicht zusammen mit einer Geringschätzung oder Verachtung der Ehe und damit des geordneten Geschlechtsverkehrs.

3. Die Virginität erscheint schon an sich als ein schätzenswertes Gut, weil sie den Normalzustand des vollendeten Gottesreiches darstellt, während die Ehe nur unter den naturhaften Bedingungen des irdischen Gottesreiches das Normale ist.

4. Im irdischen Gottesreich ist der freiwillige, dauernde Verzicht auf den Geschlechtsverkehr der Ausnahmezustand und ist als sittliche Tat nur möglich kraft besonderer Gnadengabe; jeder Zwang, wie immer er auch geartet sei, erscheint ausgeschlossen.

5. Die Jungfräulichkeit wird zur sittlichen Tat nur im Hinblick auf das Gottesreich und erhält hier ihre Bedeutung sowohl für den einzelnen, wie für die Gesamtheit des Gottesreiches.

Der Apostel Paulus bringt seine Meinung über diese Fragen klar und unzweideutig zum Ausdruck im 7. Kap. des 1. Kor.-Briefes. Ihm steht der Satz fest, daß es „für den Menschen gut sei, ein Weib nicht zu berühren" (1 Kor 7, 1 u. 26). Als Ideal erscheint ihm also der dauernde Verzicht auf den in der Ehe erlaubten Geschlechtsverkehr. Daher trägt er auch kein Bedenken, den frommen Wunsch auszusprechen, daß „alle Menschen seien wie er" d. h. ehelos (V. 7), weil das für sie „schön" wäre (V. 8). Für den Ledigen ist es gut, kein Weib zu suchen (V. 27), und der Vater wird gelobt, der, falls es die Umstände erlauben, entschlossen ist, seine Tochter als Jungfrau zu bewahren (V. 37). Dieser Entschluß wird ausdrücklich als besser bezeichnet, als die Verheiratung der Tochter (V. 38). Auch die Witwen, die auf das Eingehen einer an sich erlaubten zweiten Ehe verzichten, nennt er seliger (V. 40).

Aber trotz aller Wertschätzung des ehelosen Zustandes bleibt der Apostel auf dem Boden der Wirklichkeit stehen. Er vergißt nicht einen Augenblick, daß es sich um ein Ideal handelt, das, wie er freimütig zugibt, unter den gegebenen Verhältnissen nicht allgemein durchführbar ist (V. 9), und von dessen Befolgung auch die Erlangung des Heiles in keiner Weise abhängig gemacht werden kann. Darum liegt es auch dem Apostel fern, in dieser Hinsicht irgend einen Gewissensdruck auf die Gläubigen auszuüben. Wiederholt verwahrt er sich dagegen. Darum erklärt er ausdrücklich, daß er sich diesbezüglich nicht auf ein Gebot des Herrn berufen könne (V. 25), daß er vielmehr nur seiner eigenen Auffassung Ausdruck gebe (V 25. 40); er will niemandem eine Schlinge legen (V. 35). Freilich ist er auch wieder fest überzeugt einerseits, daß seine Meinung richtig sei und dem Geiste des Evangeliums entspreche (V. 25. 40), andrerseits, daß er mit seinen Ratschlägen nur das Beste der Gläubigen wolle (V. 35).

Freilich betont er auch, wenigstens mittelbar, den Gedanken, daß zur Verwirklichung dieses Ideals eine besondere Gnadengabe von Gott unerläßlich ist (V. 7). Dieses Charisma ist nach dem Zusammenhang (V. 8. 9) zu erkennen als die Gabe der Enthaltsamkeit d. h. also wohl der besonderen Befähigung, geschlechtliche Neigungen zu unterdrücken oder nicht aufkommen zu lassen. Und der Apostel weiß, daß Gott seine Gnadengaben verschieden verteilt (1 Kor 7, 7; 12, 4), daß also nicht alle das Charisma der Enthaltsamkeit besitzen, und daß darum das Ideal der Jungfräulichkeit nicht für alle erreichbar ist. Diesen Gedanken mag er wohl besonders betont haben gegenüber der starken ehefeindlichen Stimmung in gewissen Kreisen der korinthischen Gemeinde, von denen die Forderung der Ehelosigkeit verallgemeinert und überspannt worden sein mag. So vertritt der Apostel den Standpunkt der Mitte, gleich entfernt von unbegründeter Überschätzung wie Unterwertung der Jungfräulichkeit.

Es ist vielfach behauptet worden, als sei der Apostel in seinem Urteil über die Idealität der Jungfräulichkeit beeinflußt von den in der damaligen Umwelt vertretenen Geistesrichtungen, die im Geschlechtsverkehr etwas Unreines sahen. Es ist ja nun nicht ausgeschlossen, daß die korinthische Gemeinde von diesen in dualistischen Anschauungen wurzelnden Strömungen angesteckt war, und es ist wahrscheinlich, daß dem Apostel diese Strömungen nicht unbekannt geblieben sind. Aber aus den Ausführungen des Apostels läßt sich in keiner Weise begründen, daß er ähnlichen Anschauungen gehuldigt hätte oder von ihnen beeinflußt gewesen wäre. Wäre das der Fall gewesen, dann hätte er unmöglich die

Ehe so uneingeschränkt empfehlen, ja sogar vor längerer Verweigerung der ehelichen Pflicht warnen können. Auch die an der Spitze seiner Ausführungen stehende Bemerkung, daß es für den Menschen gut sei, ein Weib überhaupt nicht zu berühren, läßt sich zur Genüge erklären lediglich aus seiner höheren Wertung der Jungfräulichkeit.

Worin aber diese seine Anschauungen betreffs der Jungfräulichkeit wurzeln, darüber läßt uns der Apostel nicht im Unklaren. Wie Jesus, so erblickt auch Paulus den sittlichen Wert der Jungfräulichkeit nur in ihren Beziehungen zum Gottesreich, doch gibt er diesem Gedanken eine andere Formulierung. Während Jesus nur den allgemeinen Grundsatz ausspricht, zeigt der Apostel, wie sich dieser Grundsatz unter den gegebenen Verhältnissen auswirke.

Wenn er zunächst die Jungfräulichkeit empfiehlt mit nachdrücklichem Hinweis auf sein eigenes Beispiel, so liegt doch offenbar im Hintergrund der Gedanke an seine eigene und ungeteilte Arbeit im Dienste des Gottesreiches. Wer sich ganz in den Dienst des Evangeliums stellt, darf durch die mit Ehe und Familienleben gegebenen Pflichten nicht eingeengt werden. Nicht Bequemlichkeit ist es, die hier auf die Ehe verzichten läßt, sondern gerade unstillbarer Arbeitsdrang im Dienste des Evangeliums.

Es gilt aber nicht bloß, das Gottesreich nach außen hin auszugestalten, es gilt vor allem Vertiefung und Festigung des Gottesreiches im einzelnen. Je mehr aber der Mensch von irdischen Gütern losgeschält ist, je mehr er frei ist von profanen Sorgen und Pflichten, die ihn an das Naturhafte fesseln, um so mehr Raum gewinnt er für Gott; je mehr die Bande abgestreift werden, die den Menschen an den Menschen knüpfen, um so enger wird sein Anschluß an Gott. Nun bedeutet die Ehe, trotz ihres hohen sittlichen Wertes, und trotzdem sie Gelegenheit gibt zu mannigfacher Tugendübung, unleugbar eine Bindung und Hemmung in Ausübung von Pflichten, die außerhalb der Sorge um die Familie liegen. Der Eheloſe hat mehr Kraft und Willensenergie zur Verfügung, die er anderen Aufgaben zuwenden kann — und daß es wirklich noch Aufgaben gibt, die höher stehen als die von der Ehe eingeschlossenen, wird niemand im Ernst leugnen wollen. Diesen Gedanken nun hat der Apostel offenbar im Sinne, wenn er 1 Kor 7, 32 ff. schreibt, daß der Unverheiratete „um das sorgt, was des Herrn ist, damit er heilig sei an Körper und Geist", während der Verheiratete geteilt ist. Es würde eine völlige Verkennung des Urteils des Apostels über die Ehe bedeuten, wenn man daraus herauslesen wollte, daß der Apostel den Eheleuten schlankweg die Sorge um das, was des Herrn ist, abspricht. Jeder Christ ist zu dieser Sorge verpflichtet; der Apostel weiß aber, daß

die Ehelosigkeit eine für diese Sorge besonders günstige Lage schafft. Daß diese günstige Lage von den Ehelosen nicht immer ausgenützt wird, ist eine andere Frage. Es kommt hier dem Apostel nicht darauf an, der konkreten Gestaltung der Verhältnisse im einzelnen nachzugehen, er will nur die allgemeinen Grundsätze festlegen, und dieser Grundsatz lautet: Die Jungfräulichkeit ist der leichtere, sicherere Weg zur christlichen Vollkommenheit — und das ist dem Apostel Grund genug, die Jungfräulichkeit als das Bessere zu bezeichnen — vorausgesetzt natürlich die besondere Gnadengabe.

Noch einen dritten Grund weiß der Apostel anzuführen für die Bevorzugung der Jungfräulichkeit, einen Grund, der hergeleitet ist aus der damals die christlichen Gemüter ganz allgemein beherrschenden eschatologischen Stimmung. Es wäre verkehrt, diesen Grund aufzubauschen und die Behauptung aufzustellen, daß der Apostel hauptsächlich von diesem Gesichtspunkt aus die Jungfräulichkeit als das Empfehlenswertere angesprochen habe. So sehr auch diese aus der eschatologischen Hoffnung abgeleitete Begründung für die ersten Leser eindrucksvoll gewesen sein mag, auf die grundsätzliche Beurteilung hat sie keinen Einfluß. Diese grundsätzliche Beurteilung ist, wie eben dargelegt wurde, so sehr in sich selbst verankert, daß sie sicher auch ohne jene eschatologische Erwartung nicht anders ausgefallen wäre. Im übrigen bringt auch diese Begründung die Jungfräulichkeit in engste Beziehung zum Gottesreich.

Daß die Bevorzugung der Ehelosigkeit 1 Kor 7, 26. 29. 31 eschatologisch orientiert ist, sollte nicht mehr bestritten werden [1]). Bei dieser Auffassung schwindet auch sofort die Schwierigkeit, als habe der Apostel die Ehelosigkeit deshalb empfohlen, weil der Ehestand mehr Schmerzen und Bedrängnisse bringe, namentlich wegen der Unsicherheit, der Sorgen und Gefahren, womit die ernste Wendung der Dinge droht. Dem Apostel eine derartige Leidensscheu und Leidensflucht zutrauen, heißt seinen Charakter völlig verkennen. Nicht weil es bequemer ist, in den drohenden Schwierigkeiten der Endzeit allein dazustehen, empfiehlt der Apostel die Ehelosigkeit; vielmehr wird durch den Hinweis auf die bevorstehende Endzeit das vorhin genannte Motiv nur verstärkt. Wenn die Ehelosigkeit tatsächlich eine günstigere Lage schafft, für das zu sorgen, was des Herrn ist, d. h. also der christlichen Vollkommenheit nachzustreben — und wenn in der Endzeit überhaupt alle irdischen Interessen zurücktreten und wegen der Kürze der noch

[1]) Vgl. dazu die Ausführungen bei Fritz Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen, 1909 (Bibl. Stud. XIV 1 u. 2), S. 12. 71ff.

zur Verfügung stehenden Zeit (V. 29. 31) alle Mittel aufgeboten werden müssen, um das Heil sicher zu stellen, so liegt schon in dem bloßen Hinweis auf die nahende Endzeit eine dringende Empfehlung der Ehelosigkeit. Wenn der Apostel in diesem Zusammenhang (V. 28) schließlich auch auf die „leibliche Bedrängnis" hinweist, der sich die Heiratenden aussetzen, so will er damit wohl kein Motiv zum Verzicht auf die Ehe anführen, sondern, wie ein besorgter Vater, weist er auf alle Schattenseiten hin, die sich seinem Auge an der Ehe darbieten und „die er ihnen erspart wissen möchte". Um so mehr sieht er sich veranlaßt darauf hinzuweisen, weil jene „leibliche Bedrängnis" den Menschen sehr leicht von dem abbringen kann, was in jener schweren Zeit die Hauptsache ist. Der Apostel vertritt hier also keine minderwertige Moral, sondern mahnt nur in einer leicht verständlichen und eindringlichen Form zur Prüfung der sittlichen Kraft. Je höhere Anforderungen durch die Zeitlage an den einzelnen gestellt werden, um so mehr muß man sich hüten, seine Willensenergie durch weitere Belastungen zu schwächen; das ist nicht Feigheit und Schwäche, sondern weise Selbstbeschränkung und sittliche Tat.

Nach diesen Feststellungen läßt sich das Urteil des Apostels über Jungfräulichkeit und freigewählte Ehelosigkeit zusammenfassend dahin bestimmen:

1. Die Jungfräulichkeit ist das Ideal des christlichen Lebens und überragt an Würde den an sich sittlich einwandfreien Ehestand.

2. Dieses Ideal ist unter den gegebenen Verhältnissen nicht überall durchführbar, seine Verwirklichung bleibt eine Ausnahme und setzt eine besondere Gnadengabe voraus.

3. Der Vorzug der Jungfräulichkeit ist vor allem darin begründet, daß sie den Menschen an sich tauglicher macht, sich ausschließlich dem zu widmen, was dem Herrn gefällt, sei es in der Sorge um die Ausbreitung des Reiches Gottes, sei es in der Sorge für die sittliche Selbstvervollkommnung.

4. Eine Verstärkung erhält dieses Motiv durch die hochgesteigerte eschatologische Erwartung, die das ganze Ich des Menschen dem Irdischen abkehren und dem Herrn zuwenden muß.

So stimmt der Apostel im wesentlichen mit Jesus überein, und dieses Wesentliche ist: Die Jungfräulichkeit und freigewählte Ehelosigkeit wird durch ihre unmittelbare Beziehung zum Reiche Gottes zur sittlichen Tat, und dann ist sie im christlichen Leben das Bessere.

Aus den ntl. Schriften läßt sich sonst nur noch eine einzige Stelle anführen, an der die Jungfräulichkeit in besonderem Glanze erscheint. Die 44000 Besiegelten, die nach Apok 14, 1 – 5 in der

Gefolgschaft des Lammes erscheinen, und die ein Lied singen, das sonst niemand singen kann, werden als eine vor allen anderen Beseligten durch besondere Heiligkeit ausgezeichnete Schar geschildert, und als hervorstechendes Merkmal ihrer Auserwählung wird ausdrücklich und an erster Stelle ihre Jungfräulichkeit genannt: „Diese sind es, die sich mit Weibern nicht befleckt haben; denn sie sind jungfräulich" (V. 4). Eben ihrer Jungfräulichkeit wegen sind sie „aus den Menschen als Erstlinge Gott und dem Lamme erkauft"; sie sind „ohne Tadel vor dem Throne Gottes", und sie allein sind gewürdigt, das ständige Gefolge des Lammes zu bilden. Eine Beziehung des Begriffes der Jungfräulichkeit auf Enthaltung von Götzendienst oder Hurerei, oder eine Einschränkung bloß auf die Gläubigen der Endzeit, für die durch die besonderen Umstände jener Zeit auch die Ehelosigkeit zu einer sittlichen Notwendigkeit werde, ist durch Text und Zusammenhang in keiner Weise begründet. So wird also hier der makellosen Jungfräulichkeit ein besonderer Lohn im vollendeten Gottesreich in Aussicht gestellt.

2. Praktische Wertschätzung.

Für die Beurteilung unserer Frage ist es sicher nicht ohne Einfluß, zu wissen, ob und inwieweit die theoretische Wertschätzung der Jungfräulichkeit und freiwilligen Ehelosigkeit auch im praktischen Leben Ausdruck gewann. An erster Stelle drängt sich uns die Frage auf, welcher Stand von den Hauptpersonen des ntl. Zeitalters bevorzugt worden ist.

a) Johannes der Täufer.

An der Grenze zwischen dem A. u. N. B. steht der Täufer Johannes. Nach den Schilderungen der Evangelien erscheint er uns als ein Mann von größter Lebensstrenge, der auch auf die primitivsten Bequemlichkeiten verzichtet. Frühzeitig zieht er sich in die Wüste zurück (Lk 1, 80); in Nahrung und Kleidung ist er der strengste Asket (Mt 3, 4). Somit dürfte wohl auch feststehen, daß er unverheiratet geblieben ist.

b) Jesus.

Daß Jesus selbst ehelos geblieben ist, ist eigentlich so selbstverständlich, daß es fast als geschmacklos erscheinen möchte, diese Frage überhaupt zu berühren. Im Ernst ist das auch nicht bestritten worden; denn von den ganz vereinzelt seit Anfang des 19. Jahrhunderts auftretenden Ansichten, die dem ganzen Leben Jesu etwas Romanhaftes anheften wollen, dürfen wir füglich absehen. Jesus ist für das christliche Altertum „der Fisch der Ent-

haltsamen, die Krone der Jungfrauen“ [1]), und man betrachtet die Eheloſigkeit Jeſu als etwas ſo ganz Selbſtverſtändliches, daß gewiſſe Häretiker eben dieſe Eheloſigkeit mit als Beweis gebrauchten, um die Unerlaubtheit und Verwerflichkeit der Ehe überhaupt darzutun. Und wie um dieſen Beweis zu entkräften, ſieht ſich der alexandriniſche Klemens [2]) veranlaßt, die Frage zu unterſuchen, warum Jeſus ehelos geblieben ſei. Als Grund führt er an: Jeſus habe an der Kirche ſeine Braut gehabt; er war kein gewöhnlicher Menſch, der für die leiblichen Bedürfniſſe einer Helferin bedurft hätte; er, als der ewige und einzige Sohn Gottes brauchte keine Nachkommenſchaft. Unſäglich Kleinliches, Erkünſteltes, Verkehrtes iſt in neuerer Zeit in dieſer Frage vorgebracht worden. Für uns gilt die Überzeugung, daß die Ehe für Jeſus geradezu ein Ding der Unmöglichkeit geweſen wäre. Einerſeits hat er ſein ganzes Leben in den Dienſt des Gottesreiches geſtellt in einer Form, die eine Teilung des Intereſſes und des Herzens ausſchloß. Und wenn er andererſeits erklärt, daß im vollendeten Gottesreich der Unterſchied der Geſchlechter und damit die Ehe aufhören ſolle (Mt 22, 30 f.; 24, 38 f.), und wenn er die um des Gottesreiches willen ehelos Bleibenden glücklich preiſt und eine ſolche Geſinnung und Entſchloſſenheit als ein Ideal hinſtellt — ſo bleibt uns nichts anderes übrig als anzunehmen, daß Jeſus, der das Gottesreich ganz in ſeinem Inneren trug, auch jenes Ideal an ſich verwirklichen mußte.

c) Maria, die Mutter Jeſu.

Das Ideal der Jungfräulichkeit ſieht die Kirche in Maria, der Mutter Jeſu, und ſie hat ihr den Ehrentitel der ewigen, immerwährenden Jungfräulichkeit geſichert durch das Dogma, daß Maria Jungfrau ſei vor, in und nach der Geburt des vom Hl. Geiſt empfangenen Gottesſohnes. Daß dieſe Lehre ſtets zum Glaubensſchatz der Kirche gehörte, läßt ſich durch eine Wolke von Zeugniſſen aus allen Gebieten der Kirche ſeit der apoſtoliſchen Zeit dartun. Für unſeren Zweck fragt es ſich nur, ob ſich dieſer Charakter der immerwährenden Jungfrauſchaft Marias auch aus den ntl. Schriften nachweiſen laſſe.

Vorerſt iſt zu beachten, daß keiner der ntl. Schriftſteller irgendwelchen Anlaß hatte, die Jungfrauſchaft Marias zu beweiſen, oder dieſe Frage irgendwie zu erörtern. Keiner von ihnen will etwa eine Mariologie bieten. Auch ſtand Maria während des öffentlichen Wirkens ihres Sohnes und dann auch in den erſten Jahrzehnten der werdenden Kirche naturgemäß viel zu ſehr im Hinter-

[1]) Martyr. Matth. cp. II. [2]) Strom. III. 6.

grund, als daß wir ausreichenden und bestimmten Aufschluß über die sie betreffenden Fragen in den jener Zeit angehörenden Schriften erwarten könnten. So kommt es auch, daß wir betreffs ihrer Jungfräulichkeit mehr auf Andeutungen als auf bestimmte Aussagen angewiesen sind; aber diese Andeutungen sind immerhin derart, daß sie der gegenteiligen Meinung jede Berechtigung entziehen.

Daß sich die Empfängnis und Geburt Jesu in einer Weise vollzog, die gänzlich von den sonst geltenden Gesetzen der Natur abweicht, und daß somit hierdurch die Jungfrauschaft Marias unberührt blieb, gehört zu den Grundwahrheiten des Christentums und ist in den ntl. Schriften klar und bestimmt bezeugt (Lk 1, 26 ff.; Mt 1, 18 ff.). Jede menschliche Vaterschaft wird kategorisch in Abrede gestellt, denn das Kind der Jungfrau ist „Sohn des Höchsten" und „aus dem Hl. Geist geboren" und Mt 1, 23 sieht hierin die Erfüllung des Prophetenwortes Jes 7, 14, das von der Jungfrau spricht.

Diese Jungfrauschaft hat Maria trotz ihrer Ehe mit Joseph auch nach der Geburt Jesu bewahrt. Lk 1, 34 kann nach dem Zusammenhange nur dahin verstanden werden, daß Maria, ob mit oder ohne Gelübde, fest entschlossen war, ihre Jungfräulichkeit zu wahren. Hätte sie ihr bereits bestehendes Verlöbnis mit Joseph in der Absicht geschlossen, die folgende Ehe auch wirklich zu vollziehen, dann wäre ihre an den Engel gerichtete Frage mehr als sonderbar. Eine spätere Lösung dieser vor dem Engel in feierlicher Weise bestätigten Bindung ist nirgends bezeugt oder auch nur angedeutet. Mit einer gewissen Absichtlichkeit bezeichnet Lk 2, 4 Maria, als sie bereits rechtlich die Gattin Josephs war, als „Verlobte" des Joseph, gleichsam als wollte er den mit dem Namen Gattin sich nahelegenden Gedanken an die Vollziehung der Ehe fernhalten [1]).

Nach Joh 19, 26 ff. empfiehlt Jesus am Kreuze seine Mutter dem Johannes und Johannes nahm sie auch tatsächlich zu sich. Wäre das notwendig oder auch nur möglich gewesen, wenn Maria wirklich eine mit Kindern reich gesegnete Mutter gewesen wäre? Diese Tatsache läßt doch wohl deutlich genug erkennen, daß Maria allein dastand.

Nun ist aber schon von Häretikern des Altertums, namentlich von Helvidius, auf eine Reihe von Stellen in den ntl. Schriften hingewiesen worden, die beweisen sollen, daß die zwischen Joseph und Maria geschlossene Ehe auch wirklich vollzogen worden und

[1]) Vgl. die gründliche Erörterung bei Bardenhewer, Mariä Verkündigung, 1905 (Bibl. Stud. X. 5.)

mit Kindern gesegnet gewesen sei. Von protestantischen Exegeten wurden diese alten „Beweise" mit einem merkwürdigen Eifer wieder aufgenommen. Schon Hieronymus ist in seiner temperamentvollen Weise in der Streitschrift gegen Helvidius diesen Behauptungen auf den Leib gerückt und hat, wenn er auch in manchen Punkten über das Ziel hinausschoß, doch in einwandfreier Weise dargelegt, daß jene Stellen bei weitem nicht das besagen, was die Gegner darin finden wollen.

Auf eine nähere Besprechung dieser Stellen kann hier nicht eingegangen werden, weil das nur entfernt zu unserer Aufgabe in Beziehung steht und an sich den Stoff zu einer Spezialuntersuchung bietet [1]). Wissenschaftlich-exegetisch läßt sich für jeden Vorurteilslosen mit aller nur wünschenswerten Sicherheit zeigen, daß die herangezogenen Stellen ungezwungen auch in anderem Sinne gedeutet werden können, wie umgekehrt feststeht, daß sie nicht in dem von den Gegnern beliebten Sinne gedeutet werden müssen. Daraus aber ergibt sich, daß diese Stellen allein weder von der einen noch von der anderen Partei als einwandfreier und ausreichender Beweis angesehen werden dürfen. Die von der Kirche vertretene Auffassung hat aber die einmütige Tradition seit den Tagen der Apostel für sich und gewinnt dadurch an Gewicht. Diese Tradition darf man nicht als aus der Luft gegriffen oder als Konstruktionen im Interesse gewisser Dogmen bezeichnen, wenn man beachtet, daß Mitglieder der Familie Jesu noch für mehrere Jahrzehnte in der urchristlichen Gemeinde keine unbedeutende Rolle spielten und so die Familientraditionen ungetrübt erhalten haben können.

d) Die Apostel.

Ob die Apostel verheiratet waren? Das ist eine Frage, die an sich wohl gleichgültig erscheinen mag, die aber doch einiges Interesse bietet, sobald es sich um die Beurteilung der Virginität und des Zölibates handelt. Nur so finden wir es auch begreiflich, daß diese untergeordnete Frage wiederholt erörtert worden ist. Auf der einen Seite wird mit allem Nachdruck die Ansicht vertreten, daß die Apostel entweder gänzlich ehelos waren, oder aber wenigstens nach ihrer Berufung zum Apostolat das eheliche Verhältnis lösten oder auf die ehelichen Rechte verzichteten; so schon im Altertum Tertullian, Hieronymus und viele andere. Diese Ansicht wurde temperamentvoll von allen denen bestritten, die der in der katholischen Kirche geltenden Schätzung der Virginiät jede

[1]) Eine übersichtliche Zusammenstellung bei Max Meinertz, Der Jakobusbrief und sein Verfasser, 1905 (Bibl. Stud. X. 1—3), S. 6ff.

auf die apostolische Praxis sich stützende Begründung entziehen wollten; so z. B. Jovinian und die Reformatoren. Wohl nie ist die Frage ganz leidenschaftslos ohne Rücksicht auf gewisse Tendenzen behandelt worden.

Was läßt sich hierüber auf Grund der ntl. Schriften sagen? Im allgemeinen wird man zunächst geneigt sein anzunehmen, daß die Apostel verheiratet waren. Dafür spricht die ungemeine Wertschätzung der Ehe bei den Juden. Die Ehe galt als eine der obersten Pflichten des Mannes, und diese Pflicht wurde auch gewissenhaft beachtet. Ausnahmen waren äußerst selten und erfuhren einen scharfen Tadel, so zwar, daß das Wort gesprochen werden konnte: Ein Jude, der kein Weib hat, ist kein Mensch [1]). Daher wurde auch das Heiratsalter sowohl in der Theorie wie in der Praxis ziemlich herabgesetzt. An diese Gesetze werden sich im allgemeinen namentlich die unteren Schichten des Volkes gehalten haben, denen die Apostel Jesu entstammten. Wenn wir nun annehmen dürfen, daß die Apostel sämtlich erst im gereiften Alter in den Kreis Jesu traten, so werden wir es unter Berücksichtigung der Verhältnisse als das Normale bezeichnen müssen, daß sie als verheiratete Männer in die Gefolgschaft Jesu traten, und es ist nicht angängig mit Hieronymus [2]) zu behaupten, daß die Apostel mit Ausnahme des Petrus „keine Ehefrauen hatten, da in der Schrift davon nichts erwähnt wird".

Freilich bleibt dabei bestehen, daß wir ein positives Zeugnis für den ehelichen Stand nur bei Petrus anführen können. Es ist die bekannte Erzählung der Evangelien von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus (Mt 8, 14 ff. u. Par.). Die weiteren Angaben, die sich bei Klemens von Alexandrien hierüber finden, lassen sich auf ihre Glaubwürdigkeit nicht kontrollieren.

Wenn in der Tradition des 2. Jahrhunderts der Apostel Philippus als verheiratet und als Vater von vier Töchter bezeichnet wird, so liegt hier offenbar eine Verwechslung mit dem Apg 21, 8 erwähnten Philippus vor, der durch die Bemerkung, er sei einer der Sieben gewesen, deutlich und bestimmt vom Apostel Philippus unterschieden wird.

Eine ganz singuläre Lesart zu Apg 1, 14 [3]) könnte den Anschein erwecken, als gehörten die erwähnten Frauen und Kinder zu den Aposteln. Doch ist diese Auffassung des Textes nicht die einzig mögliche, und zudem ist diese Lesart mehr als verdächtig.

[1]) Kraus, Talmud. Archäologie, II, S. 25. [2]) Adv. Jovin. I. 26.
[3]) Cod. D liest hier: Diese alle (d. h. die Apostel) waren einmütig versammelt im Gebet mit den Frauen und Kindern und mit Maria, der Mutter Jesu und mit seinen Brüdern.

Viel umstritten ist die Bemerkung des Apostels 1 Kor 9, 5. Der Apostel wahrt sich hier grundsätzlich das Recht, auf seinen Missionsreisen von den Gaben der Gläubigen seinen Unterhalt zu bestreiten und „auch ein Weib, eine Schwester" mit sich zu führen, wie dies auch „die übrigen Apostel, auch die Brüder des Herrn und auch Kephas" tun. Er selbst sieht sich aus praktischen Erwägungen veranlaßt, auf dieses Recht zu verzichten; aber zum Zwecke „der Verteidigung gegen die, die ihn zur Rede stellen wollen", weist er darauf hin, daß ihm niemand dieses Recht streitig machen könne. Aus dieser Bemerkung geht unstreitig hervor, daß doch wohl mehrere Apostel, darunter auch Petrus, ihre Missionsreisen in Begleitung einer Frau machten, die näherhin als „Schwester" charakterisiert wird. In welchem Verhältnis steht nun diese Frau zu dem Apostel, den sie begleitet?

Zwei Ansichten stehen einander schroff gegenüber. Die einen sehen in jenen Frauen die Ehefrauen, mit denen die Apostel ununterbrochen in ehelicher Gemeinschaft lebten; die anderen wollen diese Begleiterinnen nur als fromme christliche Frauen gelten lassen, die vielleicht gar aus eigenen Mitteln für die leiblichen Bedürfnisse der Apostel Sorge trugen oder sie sogar in der Verkündigung des Evangeliums in den ihnen schwerer zugänglichen Frauenkreisen unterstützten. Dazu kommt dann noch eine schon von Klemens von Alexandrien angedeutete vermittelnde Ansicht, daß diese Frauen wohl die Ehefrauen waren, daß aber die Apostel sie nicht mehr als Ehefrauen betrachteten, d. h. daß sie in geschwisterlichem Verhältnis mit ihnen zusammenlebten. Aus dem Wortlaut allein dürfte schwerlich eine Entscheidung getroffen werden können, wenngleich darauf hingewiesen werden darf, daß die griechische Bezeichnung für „Frau" (γυνή) nicht notwendig auf die Ehefrau bezogen werden muß, und daß man, falls wirklich an unserer Stelle Ehefrauen gemeint sein sollten, eine deutlichere und im Griechischen leicht mögliche unzweideutige Kenntlichmachung dieses Verhältnisses erwarten sollte. Ebenso bliebe der Zusatz „Schwester" in diesem Falle nicht recht verständlich; denn wenn damit der Gedanke des geschwisterlichen Zusammenlebens mit der Ehefrau zum Ausdruck gebracht werden sollte, dann hat man ja keinen Grund, ein geschwisterliches Zusammenleben mit einer anderen Frau als ausgeschlossen zu bezeichnen. Es zeugt von wenig vornehmer Gesinnung und von Voreingenommenheit, wenn protestantische Forscher schlankweg behaupten, Katholiken müßten diese Stelle auf Mitchristinnen und nicht auf Ehefrauen deuten, weil sie nicht dulden dürfen, daß die Apostel Ehefrauen hatten – und wenn sie die von den Katholiken für ihre Auffassung vorgebrachten Gründe

schlechthin als nichtssagend bezeichnen und diese Auffassung als wortwidrig, ohne geschichtliche Spur aus dem Leben der Apostel, auf ein unziemliches Verhältnis hinauslaufend und dem Beispiel des Petrus entgegen hinstellen.

Daß die Auffassung nicht wortwidrig ist, ist bereits oben angedeutet worden. Wenn eine geschichtliche Spur dafür vermißt wird, daß sich fromme Frauen in der Begleitung der Apostel befanden, so dürfen wir darauf hinweisen, daß wir über das Leben und die Missionsreisen der Apostel im allgemeinen wohl dürftig orientiert sind, daß wir aber doch z. B. vom Apostel Paulus wissen, daß er an vielen Frauen treue Helferinnen im Dienste des Evangeliums hatte. Wie man aber die Begleitung einer frommen Frau so ohne jeden positiven Anhaltspunkt als auf ein unziemliches Verhältnis hinauslaufend brandmarken kann, bleibt uns unverständlich und setzt eine durchaus übelwollende Beurteilung voraus, der gegenüber schließlich auch das Harmloseste nicht mehr sicher ist. Wirklich nichtssagend ist vollends hier die Berufung auf das „Beispiel" des Petrus, von dem uns eben nur zur Not bekannt ist, daß Jesus seine Schwiegermutter heilte.

Es wird also wohl bei der Auffassung bleiben müssen, die schon im christlichen Altertum einmütig, abgesehen von den Zölibatsgegnern, vertreten worden ist: es handelt sich hier nicht um Ehefrauen der Apostel, sondern um christliche Frauen, Jungfrauen oder Witwen, die sich ganz in den Dienst des Evangeliums stellten, indem sie in erster Linie für die leiblichen Bedürfnisse der Apostel Sorge trugen, dann aber auch bei gegebener Gelegenheit ihren Missionsdienst in Frauenkreisen unterstützten.

Auch der Zusammenhang der Stelle legt diese Auffassung nahe. Denn wenn Paulus von dem Recht, freien Unterhalt zu beziehen, spricht, sieht man nicht gut ein, wie er im unmittelbaren Anschluß daran von einem Recht auf die Ehe sprechen soll. Dagegen verstehen wir es wohl, wenn er in diesem Zusammenhang auf ein übliches, wenngleich vielleicht begeiftertes Mittel hinweist, diesen freien Unterhalt zu beziehen oder sich zu erleichtern: nämlich die Unterstützung und den Hilfsdienst von seiten frommer Frauen.

Die Frage, ob es nicht angemessener und sittlich weniger anstoßend sei, wenn die Apostel von ihren Ehefrauen, oder aber von frommen „Schwestern" begleitet wurden, sollte man nicht aufwerfen. Denn solche delikate Verhältnisse lassen sich nur dann richtig beurteilen, wenn man den Standpunkt der in Betracht kommenden Umwelt kennt.

Wohl aber läßt sich ein Standpunkt geltend machen, von dem aus wir es verständlicher finden, daß die Apostel nicht von ihren

Ehefrauen begleitet waren. Isidor von Pelusium weist darauf hin, indem er sagt: „Wer von den Zuhörern hätte es ertragen, die Apostel die Jungfräulichkeit anzuraten zu hören, während sie selbst sinnlichen Freuden hingegeben gewesen wären“ [1]). Nach allem, was wir von der apostolischen Predigt wissen, hat nicht bloß Paulus den Satz ausgesprochen: „Ich wünschte, daß alle wären, wie ich d. h. ehelos“, sondern die Jungfräulichkeit wurde von allen als etwas Erstrebenswertes hingestellt — und eine solche Predigt paßt sicher besser in den Mund eines Mannes, der selbst dem Ideal hingegeben ist, das er preist.

Somit läßt sich aus 1 Kor 9, 5 sicher kein Beweis dafür entnehmen, daß die Apostel verheiratet waren, oder die vor dem Apostolat begonnene Ehe während ihrer Missionsreisen fortgesetzt hätten. Im Gegenteil spricht alles dafür, daß Paulus durch die Bezeichnung „Schwester“ ein eheliches Verhältnis geradezu ausgeschlossen wissen will. Und es ist nicht schwer anzunehmen, daß die Apostel, von deren Mehrzahl man wohl behaupten darf, daß sie als beweibte Männer in die Schule Jesu getreten waren, allmählich das eheliche Zusammenleben lösten. Wann dies erfolgte, unter welchen Verhältnissen und Bedingungen, läßt sich allerdings nicht feststellen. Aber die Möglichkeit und Durchführbarkeit eines solchen Entschlusses unter dem übermächtigen Einfluß des religiösen Enthusiasmus wird niemand ernstlich in Abrede stellen wollen. Nahegelegt wird dies übrigens auch durch das nachdrucksvolle Wort des Petrus an Jesus: „Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt“ (Mt 19, 27; Mk 10, 28). Dieses „alles verlassen“ deutet doch entschieden auf eine gänzliche Änderung der bisherigen Lebensverhältnisse hin, und darin dürfte auch der Verzicht auf das eheliche Zusammenleben eingeschlossen sein, das ohnehin, wenn die Apostel dauernd in der Gefolgschaft Jesu weilten, nicht aufrecht erhalten werden konnte. Und daß Jesus einen solchen Verzicht im Hinblick auf das Gottesreich wohl annehmen konnte und auch billigte, erhellt zur Genüge aus seinem Wort: „Wer immer Haus oder Bruder oder Schwester oder Vater oder Mutter oder Weib (so nach gewichtigen Zeugen) oder Kinder oder Äcker verläßt um meines Namens willen, wird Hundertfältiges empfangen und ewiges Leben erben“ (Mt 19, 29; Mk 10, 29).

Die Frage ob verheiratet oder nicht verheiratet ist demnach nur bei Petrus bestimmt und positiv in ersterem Sinne zu bejahen; bei den übrigen Aposteln dürfte der eheliche Stand als der ur-

[1]) ep. III. 76 M. sgr. 78, 865 f.

sprüngliche aus allgemeinen Gründen anzunehmen sein, wie aber auch andererseits aus ähnlichen Erwägungen ein Aufgeben des ehelichen Zusammenlebens mit Übernahme des apostolischen Berufes als das Wahrscheinlichere bezeichnet werden kann.

Dem Apostel Johannes wird von einer bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts zurückdatierbaren Tradition die Jungfräulichkeit zugeschrieben. Augenscheinlich stützt sich diese Tradition auf gewisse Bemerkungen in den Evangelien: Die Jungfräulichkeit läßt ihn an der Brust des Herrn ruhen und bewirkt, daß er vom Herrn am meisten geliebt wurde; darum darf er auch an Jesus Vertrauensfragen stellen, die andere nicht zu stellen wagen; darum wird er von Jesus zum Beschützer seiner jungfräulichen Mutter ausersehen; darum trifft er zuerst, vor Petrus, am Grabe Jesu ein; darum erkennt er als erster am See Genesareth Jesum nach der Auferstehung. Freilich sieht sich schon Augustinus veranlaßt zu bemerken, daß die Jungfräulichkeit des Johannes nicht mit aller Bestimmtheit aus den kanonischen Schriften hervorgehe [1]).

Neben Johannes wäre noch Paulus besonders zu erwähnen. Daß der Apostel Paulus während seiner Missionstätigkeit bis ans Lebensende ehelos lebte, wird nach seinen Äußerungen 1 Kor 7, 7 f; 9, 5 kein Vernünftiger im Ernst bestreiten wollen. Die Berufung auf Phil 4, 3 ist gänzlich hinfällig; denn wie immer die Bezeichnung syzygos gedeutet werden mag, die Beziehung auf die Ehefrau des Apostels ist völlig ausgeschlossen durch den Zusammenhang und durch die Rücksicht auf die eben angeführten Stellen des ersten Korintherbriefes.

Die Frage kann nur sein, ob Paulus zeitlebens unverheiratet war, oder ob er nach kurzer Ehe in seiner jüdischen Zeit dann bis an Lebensende grundsätzlich im Witwenstande verharrte. Eine bestimmte Äußerung hierüber liegt in den uns erhaltenen pauliniſchen Briefen nicht vor. Die Art und Weise aber, wie sich Paulus über die Jungfräulichkeit äußert, scheint es nahezulegen, daß er selbst zeitlebens nach den hier dargelegten Grundsätzen gelebt habe. Der außerordentliche Eifer für das Gesetz, der ihn nach seiner eigenen Aussage schon in seinen Jünglingsjahren beseelte und ihn im Studium des Gesetzes gänzlich aufgehen ließ, macht es wahrscheinlich, daß Paulus vor seiner Bekehrung ähnlich dachte wie R. Ben Azai: „Warum sollte ich heiraten? Ich bin in das Gesetz verliebt; die Welt kann sich durch andere fortsetzen." Nach seiner Bekehrung machte der rastlose Eifer im Dienste des Evangeliums, der schon mit dem ersten Tage seiner Bekehrung einsetzte, die Bindung durch das Eingehen einer Ehe ganz unmöglich.

[1]) In Joan. ev. tr. 124, 7 M. s. l. 35, 1976.

Die hiergegen vorgebrachten Gründe sind nicht stichhaltig [1]). Wenn man sich auf die bei den Juden geltende hohe Einschätzung der Ehe und die so sehr betonte Ehepflicht beruft, so ist demgegenüber darauf hinzuweisen, daß Ausnahmen, wenn auch nur sehr selten, so immerhin doch theoretisch zugegeben wurden und auch praktisch vorgekommen sind. Wenn man sagt, daß Paulus in seinen Belehrungen über die Ehe ein so tiefes Gefühl für das Familienleben und eine so reiche Erfahrung aus demselben bekunde, daß man sich das nur aus seiner eigenen, vorgängigen Ehe erklären könne, so ist mit Recht betont worden, daß sich die Bekanntschaft mit den Verhältnissen des Ehe- und Familienlebens bei Paulus unschwer aus dem vielfachen Verkehr des Apostels mit den verschiedensten Menschenklassen der damaligen Welt erklären, ebenso wie aus seinem apostolischen Herzen, das allen Menschen seine Liebe und Fürsorge zuwendet. Somit dürfte auch hier die Tradition im Recht sein, wenn sie den Apostel Paulus schon in seiner jüdischen Periode die Ehelosigkeit wählen, und in seiner christlichen Periode an der Jungfräulichkeit als dem idealen Stande grundsätzlich festhalten läßt.

3. Zölibat und Priesterehe.

In diesem Zusammenhang darf die Frage nicht unberührt bleiben, ob sich aus den ntl Schriften etwas über die Verpflichtung der Kleriker höheren Grades zur Ehelosigkeit entnehmen läßt. Ist diese Verpflichtung oder auch nur die Tendenz zur Einführung des Zölibates nachzuweisen, dann liegt darin offenbar eine ungemeine Wertschätzung der Virginität.

Die größte Aufmerksamkeit verdient zunächst die vom Apostel Paulus getroffene Bestimmung (1 Tim 3, 2; Tit 1, 6; 1 Tim 3, 12), daß der episcopos-presbyteros und der Diakon „einer Frau Mann sein sollen". Die Erklärung der Stelle hat eine reiche Geschichte aufzuweisen, was sich ohne weiteres erklärt aus dem regen praktischen Interesse, das man an der durch diese Bestimmung berührten Frage nahm [2]).

Unsinnig ist die Erklärung, der Apostel habe mit dieser Vorschrift verlangt, daß die zu einem höheren kirchlichen Amt Zuzulassenden beweibt sein müssen. Heute dürfte diese Auffassung kaum mehr von einem ernst zu nehmenden Exegeten vertreten

[1]) Für eine Ehe des Ap. Paulus trat in neuester Zeit namentlich ein F. W. Farrar, Paulus, sein Leben und sein Werk. Deutsch bearb. von O. Brandner, I (1908), S. 51 ff.

[2]) Ausführlich habe ich die Frage erörtert in den Weidenauer Studien I (1906), S. 179 ff.

werden, da sie überhaupt nur als willkommenes Kampfmittel gegen den Zölibat verwendet wurde. Eine Vorschrift, wie sie diese Erklärung voraussetzt, ist beim Apostel einfach undenkbar; denn es ist unmöglich, daß der Apostel, der eingestandermaßen die Jungfräulichkeit und den ehelosen Stand hochschätzt, und der im ehelichen Verkehr ein Hindernis der ungeteilten Hingabe an Gott sieht, von den kirchlichen Vorstehern, denen doch vor allen anderen die Mahnung gilt, „für das zu sorgen, was des Herrn ist", geradezu gefordert haben sollte, daß sie verheiratet sein müssen.

Ebenso ausgeschlossen ist die Auffassung, daß der Apostel durch diese Vorschrift alle die vom Kirchenamt ausschließe, die in polygamer Ehe gelebt hätten oder lebten. Eine derartige allgemeine Vorschrift hätte nur dann Sinn und Zweck gehabt, wenn die Polygamie zur Zeit, da diese Vorschrift erlassen wurde, und in den Kreisen, für die sie galt, zu den täglichen Vorkommnissen gehört hätte, so daß die dringende Gefahr vorgelegen hätte, daß des öfteren derartige Kandidaten in Frage kommen konnten. Nun war aber die Polygamie hier etwas so Seltenes, daß es dem Apostel gar nicht einfallen konnte, eine die Polygamie berücksichtigende Schutzmaßregel zu treffen.

Die von den katholischen Erklärern seit Tertullian, wenn auch nicht einstimmig, so doch fast allgemein angenommene Erklärung geht dahin: Der Apostel verlangt, daß wer mit einem kirchlichen Amt betraut werden solle, nur ein einziges Mal ein Weib genommen haben dürfe — also Ausschluß der zwei- oder mehrmals Verheirateten von kirchlichen Ämtern. Man glaubt diese Auffassung hauptsächlich damit stützen zu können, daß man sagt: Eine solche Bestimmung sei nötig geworden, weil die zweite Ehe in der damaligen Zeit allgemein als sittlich minderwertig beurteilt wurde, die kirchlichen Vorsteher aber in jeder Beziehung vorwurfsfrei dastehen sollten. Ebenso beruft man sich auf die bis in die älteste Zeit hinauf nachweisbare Praxis der Kirche, die jeden in zweiter Ehe Lebenden von den höheren Ämtern ausschloß und selbstverständlich auch den Klerikern das Eingehen einer zweiten Ehe verbot. Gleichwohl lassen sich gegen diese Erklärung wichtige Bedenken geltend machen.

Der Beweis, daß zu der in Frage stehenden Zeit sowohl in jüdischen wie in griechisch-römischen Kreisen gegen die Wiederverheiratung ein starkes Vorurteil vorlag, ist trotz der darauf verwendeten Mühe als nicht gelungen zu bezeichnen. Auch das sittliche Urteil des Apostels über die zweite Ehe ist, wie bereits oben dargelegt wurde, nicht derart, daß sich daraus eine solche Vorschrift erklären ließe. Nach seiner Beurteilung der zweiten Ehe und der

Enthaltsamkeit wäre nicht ersichtlich, warum er bloß dem, der zweimal geheiratet, und nicht auch jeden, der überhaupt geheiratet, vom kirchlichen Amt ausschließen sollte. Ein solches Verfahren wäre von Inkonsequenz nicht freizusprechen.

Auch die „traditionelle" Erklärung ist durchaus nicht so einmütig, wie man gern glauben machen möchte. Bedeutende Erklärer des Altertums (wie z. B. Hieronymus, Chrysostomus) geben wenigstens theoretisch die Zulässigkeit einer anderen Erklärung zu; andere (z. B. Theodor von Mopsuesta, Theodoret) lehnen diese Erklärung ausdrücklich ab. Auch das spricht nicht zugunsten dieser Erklärung, daß einer ihrer entschiedensten und frühesten Vertreter, Tertullian, tendenziös stark beeinflußt war; er verfolgte nämlich dabei den Zweck, die Unerlaubtheit der zweiten Ehe überhaupt zu begründen und diese Unerlaubtheit auf alle Gläubigen auszudehnen.

Die Berufung auf die kirchliche Praxis sollte aber in rein exegetischen Fragen ganz außer Spiel bleiben. Es ist wohl verständlich, daß man in ähnlichen Fällen bestrebt ist, die kirchliche Praxis aus den kanonischen Schriften zu begründen. Aber man darf auch andererseits nicht vergessen, daß eine solche Begründung um jeden Preis durchaus nicht notwendig ist. Es ist bekannt, daß man in diesem Bestreben nicht immer eine glückliche Hand hatte, und daß infolgedessen der wahre Sinn einer Schriftstelle nicht selten verdunkelt und dem rechten Verständnis der Weg versperrt wurde. Die Tatsache also, daß eine bestimmte Schriftstelle in späterer Zeit benutzt worden ist, um irgend eine disziplinäre Einrichtung der Kirche zu begründen, berechtigt noch nicht zu der Behauptung, daß damit auch endgültig der rechte Sinn dieser Schriftstelle ermittelt ist; dadurch wird die betreffende Einrichtung weder in ihrem Alter, noch in ihrer inneren Berechtigung angezweifelt.

Es bleibt also noch die letzte mögliche Erklärung: Der Apostel verlangt, daß der zu Ordinierende kein ausschweifender oder gar ehebrecherischer Mann sein dürfe; positiv verlangt er also Reinheit des Familienlebens, Freiheit von geschlechtlichen Ausschweifungen irgendwelcher Art. Eine solche Vorschrift darf nicht überraschen, da sie die Zeitverhältnisse zu einer gebieterischen Notwendigkeit machten. Wer die damals weit und breit herrschende Unsittlichkeit kennt; wer weiß, wie diese Unsittlichkeit in der damaligen Kulturwelt für den Mann durchaus nicht als unehrenhaft galt; wer weiß, wie auch die jungen christlichen Gemeinden gegen das um sich fressende Laster anzukämpfen hatten: der wird es als klug und notwendig empfinden, daß der Apostel mit einer solchen Vorschrift eine geeignete Schutzmaßregel traf, um den Klerus vor unlauteren,

und demnach ungeeigneten und gefährlichen Elementen frei zu halten. Man darf nicht mit der Ausflucht kommen, eine derartige Vorschrift sei überflüssig, weil das Geforderte ganz selbstverständlich sei; mit dem gleichen Recht könnte man dann auch alle übrigen in derselben Liste vom Apostel zusammengestellten Forderungen [1]) als selbstverständlich und darum überflüssig bezeichnen. Wenn je, so brauchte das Evangelium gerade in jener Zeit, wo die Sinnlichkeit alles in ihre Fesseln schlug, Männer zu Predigern und kirchlichen Vorstehern, die, wie Hieronymus sagt, beim Lehren ihr eigenes Beispiel vorantragen konnten; daher stellt er Forderungen, die zwar für jeden Christen als bindend anzusehen sind, die aber unter allen Umständen von dem zu beachten sind, der dem Klerus eingereiht werden soll. So verlangt er eben, daß der im Ehestand lebende Kleriker unter allen Umständen in jeder Beziehung einwandfrei sein müsse, also auch frei von jenen sittlichen Verirrungen, die in der damaligen Gesellschaft zu den täglichen Erscheinungen gehörten.

Mag man nun die Vorschrift des Apostels auffassen in dem Sinne, daß jeder, der ein zweites Mal geheiratet habe, vom Kirchenamt auszuschließen sei — oder in dem Sinne, daß von den zu Ordinierenden ein einwandfreies, sittenreines Leben verlangt werde: in jedem Falle steht fest, daß der Apostel in geschlechtlichen Dingen von den Klerikern eine besondere Strenge und Enthaltsamkeit verlangt. Ebenso steht aber auch fest, daß der Apostel voraussetzt, die in Frage kommenden Männer seien beweibt, und er stellt nicht die Forderung, daß nur Eheloſe oder Witwer zum Kirchenamt zugelassen werden dürften. Der Zölibat erscheint also nicht unter den Forderungen, die an den Kandidaten der kirchlichen Ämter unbedingt gestellt werden. Das darf bei nüchterner Überlegung hier nicht auffallen und darf auch demgemäß nicht etwa als eine Instanz gegen die innere Berechtigung des Zölibats ausgespielt werden. Bei Aufstellung dieser Liste von Eigenschaften wollte der Apostel, wie aus dem Inhalt der Forderungen hervorgeht, nicht etwa den Gedanken durchführen oder auch nur andeuten, als müsse der Kleriker eine Art höherer Sittlichkeit leisten, als die gewöhnlichen Gläubigen. Seine Absicht ging vielmehr lediglich dahin, durch seine Bestimmungen ungeeignete Kandidaten fern zu halten. Darum weist er auch nur auf die gröbsten Verfehlungen hin, von denen der Kandidat frei sein muß, und bezeichnet nur die wichtigsten Tugenden, die er besitzen muß. Der kirchliche Vorsteher muß aber so geeigenschaftet sein, daß er seinen Beruf in geeigneter und erfolg-

[1]) Der Kandidat soll nüchtern, kein Trunkenbold, kein Raufbold usw. sein.

reicher Weise ausüben könne. Nun aber gehört weder das Eingehen einer zweiten Ehe zu den größten Verfehlungen, noch kann der Verzicht auf die Ehe überhaupt zu den notwendigsten und wichtigsten Tugenden gezählt werden. Wohl aber trifft beides zu, wenn eheliche Treue, standesgemäße Keuschheit, Sittenreinheit und christliche Kinderzucht verlangt wird.

So verstehen wir auch, warum in diesem Zusammenhange mit keiner Silbe des Zölibates der Kleriker Erwähnung geschieht. Der Apostel entwirft hier aber nicht das Ideal eines kirchlichen Vorstehers, vielmehr stellt er nur das Mindestmaß seiner sittlichen Eigenschaften fest. Daß aber der jungfräuliche oder eheloſe Stand damals nicht zu diesem Mindestmaß gerechnet wird, war in den tatsächlichen Verhältnissen begründet. Wie überall, so betonte auch der Apostel hier zunächst das Erreichbare, dabei aber den Ausblick auf das Erstrebenswerte offen lassend.

Das Ideal des Apostels ist unzweifelhaft, wenn er es auch nicht geradezu ausspricht, daß der Kleriker eheloſen Standes sei, wie er selbst, sei es als Witwer, sei es ohne überhaupt eine Ehe geschlossen zu haben. Das ergibt sich aus der Natur des eheloſen Standes, der an sich mehr zur ungeteilten Hingabe an Gott befähigt (1 Kor 7, 33) [1]), und aus dem Beruf des Klerikers, als Prediger nicht bloß der Keuschheit, sondern auch der völligen Enthaltsamkeit in Jungfräulichkeit und im Witwerstand. Den Verhältnissen Rechnung tragend, kann und will aber der Apostel verheiratete Männer nicht unbedingt von kirchlichen Ämtern ausgeschlossen wissen. Er scheint sogar vorauszusetzen, daß die Mehrzahl der hierfür in Betracht kommenden Männer verheiratet ist, und darum verlangt er auch, daß der Betreffende ein geordnetes Hauswesen haben müsse (1 Tim 3, 4).

Eine ausdrückliche Forderung des Zölibates ist also in den apostolischen Briefen nicht ausgesprochen. Doch ist die Idee des Zölibates deutlich genug zum Ausdruck gebracht in dem, was über Jungfräulichkeit und freiwillig gewählte Eheloſigkeit gesagt ist, zusammengehalten mit der Idee und der Aufgabe des priesterlichen Amtes. Wie sich die Verhältnisse tatsächlich in den urchristlichen Gemeinden gestalten, darüber finden wir in den ntl. Schriften keine Andeutungen.

4. Geweihte Jungfrauen und Witwen.

Bei der Wertschätzung, deren sich die Jungfräulichkeit von Anfang an und ganz allgemein in den christlichen Gemeinden er-

[1]) 1 Kor 7, 5 wird auch der Rat gegeben, selbst Eheleute sollen sich zeitweise zum Zwecke intensiver Frömmigkeitsübung des ehelichen Verkehrs enthalten.

freute, konnte es nicht ausbleiben, daß denen, die die Jungfräulichkeit zu ihrem Teil erwählten, oder die in freiwilliger Ehelosigkeit lebten, eine besondere Aufmerksamkeit zuteil wurde, und daß diesen Jungfrauen und Witwen auch im Gemeindeleben bald eine besondere Rolle zufiel. In den ntl. Schriften finden sich einige Bemerkungen, die als Hinweise darauf gedeutet werden können.

Apg 21, 9 wird vom Evangelisten Philippus, „einem der Sieben", bemerkt, daß „er vier Töchter besaß, Jungfrauen, denen die Gabe der Prophetie zugewendet geworden war". Mit Recht ist bemerkt worden, daß der Berichterstatter damit nicht etwa bloß sagen wollte, die Töchter des Philippus seien damals zufällig noch nicht verheiratet gewesen; von einer solchen belanglosen Nebensächlichkeit hätte der Bericht kaum Notiz genommen. Ohne Zweifel soll durch die Beifügung „Jungfrauen" etwas Beachtenswertes, Rühmenswertes und Auszeichnendes hervorgehoben werden, ebenso wie mit der Angabe, daß diese Mädchen „Prophetinnen" waren. Das ist aber nur dann der Fall, wenn die Jungfrauschaft der Mädchen keine bloße zufällige oder durch den Zwang der Verhältnisse gegebene, sondern eine gewollte und aus höheren Rücksichten frei gewählte war. Nicht ausgeschlossen ist, daß der Berichterstatter die Prophetengabe mit der Jungfrauschaft in Verbindung bringt, in dem Sinne, daß er das eine durch das andere bedingt sieht. Jedenfalls aber geht schon aus der bloßen Erwähnung dieser Eigenschaft hervor, daß sich der jungfräuliche Stand in der Gemeinde von Cäsarea einer besonderen Wertschätzung erfreute. Möglich ist, daß diese Jungfrauschaft auch durch ein Gelübde Gott in besonderer Weise geweiht war. Möglich ist auch, daß uns in diesen vier Schwestern das erste Beispiel gottgeweihter Jungfrauen entgegentritt, die im Hause und unter dem Schutze ihres Vaters ein gemeinsames, sagen wir einmal klösterliches Leben führten. Das sind Vermutungen, die sich nicht so ohne weiteres abweisen lassen; freilich bleibt es aber bloß bei Vermutungen.

1 Tim 5, 9–16 wird vorausgesetzt, daß in den christlichen Gemeinden Witwen „in eine Liste aufgenommen werden". Es kann sich hierbei, wie aus dem Zusammenhang zu entnehmen ist, nur um eine Einrichtung handeln, die in den Dienst des kirchlichen Gemeindelebens gestellt ist. Offenbar waren es Frauen, die den kirchlichen Vorstehern mit gewissen Diensten, namentlich wohl auf dem Gebiete der Caritas zur Hand gingen. Bei Zuweisung dieser Dienste wurden Witwen bevorzugt, offenkundig ein Beweis, daß sich der freiwillig beibehaltene Witwenstand wegen der damit verbundenen Enthaltsamkeit einer besonderen Achtung erfreute. Daß der Apostel bei Beurteilung der Verwendbarkeit der Witwen für

den kirchlichen Dienst tatsächlich vor allem die Eigenschaft der Enthaltsamkeit im Auge hat, läßt er deutlich genug erkennen. Er bestimmt, daß nur Witwen berücksichtigt werden sollten, die ein Alter von 60 Jahren erreicht hätten und „eines Mannes Weib" gewesen wären. Maßgebend ist ihm hierbei der Gedanke oder die Erfahrung, daß jüngere Witwen oder solche, die vor ihrem Witwenstand irgendwelche Anzeichen besonderer Unenthaltsamkeit gegeben hätten, dem Witwenstand leicht den Rücken kehren könnten; darum bezeichnet er auch ausdrücklich jüngere Witwen als ungeeignet, weil sie „wenn sie Christus zuwider lüstern werden, wieder heiraten wollen" (1 Tim 5, 11).

Es handelt sich hier also um Witwen, bei denen die Absicht oder auch nur die Möglichkeit einer Wiederverheiratung ausgeschlossen erscheint, die sich vielmehr ernstlich, vielleicht durch ein Gelübde, bereit erklären, bis zu ihrem Tode im ehelosen Stande zu verharren, und die ihre Eignung dazu auch durch ihr Vorleben bekundet haben. Da diese Witwen „in eine Liste eingeschrieben" werden sollen, ist der Gedanke nicht ausgeschlossen, daß es sich um ein Zusammenleben dieser Frauen unter der Obhut und der Aufsicht des Bischofs handelt. Somit haben wir hier eine Einrichtung, die in den christlichen Gemeinden schon in apostolischer Zeit und wohl auch auf Grund apostolischer Anordnung bestand, und die man in gewisser Beziehung dem Diakonat zur Seite stellen könnte. Als Mitglieder wurden zunächst wohl nur Witwen zugelassen, und zwar dürfte eine Bindung zum dauernden Verzicht auf eine zweite Ehe anzunehmen sein. Ob dann auch schon in apostolischer Zeit Jungfrauen in diesen Kreis Zutritt fanden, ist auf Grund der ntl. Schriften nicht mehr festzustellen. Wahrscheinlich dürfte auch die Röm 16, 1 erwähnte Phöbe, die „Diakonos" (Diakonissin) der Gemeinde von Kenchreä, einem solchen Kreise angehört haben. Somit wäre für die apostolische Zeit ein Stand bezeugt, der sich selbst zur Ehelosigkeit verpflichtet und daraufhin im engeren Dienste der Kirche Verwendung findet.

5. Syneisakten!

In neuerer Zeit hat man nicht ohne Geschick den Versuch gemacht, Spuren des sogenannten Syneisaktentums d. h. des freigewählten Zusammenlebens eines ledigen Mannes mit einer gottgeweihten Jungfrau, wie es im 3. und 4. christlichen Jahrhundert vielfach üblich war, schon im apostolischen Zeitalter nachzuweisen. Es handelt sich um eine ganz eigenartige Form des Asketentums, die sich zur Aufgabe setzte, die Jungfräulichkeit unter erschwerenden Umständen zu üben und unter der Form einer „geistlichen

Ehe" den daraus sich ergebenden Versuchungen und Gefahren zu trotzen. Ist nun in den ntl. Schriften – denn diese allein kommen als Quellen für das apostolische Zeitalter in Betracht — diese Form der frei gewählten Jungfräulichkeit nachweisbar? Es handelt sich hierbei lediglich um 1 Kor 7, 36—38; denn diese Stelle ist bisher allein für den in Frage stehenden Zweck herangezogen worden.

Nach dem Vorgange von C. Weizsäcker [1]) und Ed. Grafe [2]) hat es H. Achelis [3]) unternommen, die angeführte Stelle des 1. Kor.-Br. in diesem Sinne zu deuten: Es handle sich um geistliche Ehen, die zu dauernder, intimer, aber jede Geschlechtsgemeinschaft ausschließender Verbindung einen ledigen Mann mit einer Jungfrau vereinigte, vermutlich sogar auf Grund eines öffentlichen Aktes vor der Gemeinde und des Gelöbnisses der Jungfräulichkeit von seiten des Mädchens. Die Lage, die der herangezogenen Stelle zugrunde liege, sei folgende: Während des Zusammenlebens zeigt sich, daß der Mann hierzu nicht die sittliche Kraft besitze; es erwachen Wünsche in ihm, deren Befriedigung Sünde wäre, und als der einzige Ausweg erscheint ihm die Verheiratung der Jungfrau; der Apostel erkläre das Zustandebringen einer solchen Ehe für erlaubt unter Wahrung seines prinzipiellen Standpunktes, daß das Verharren in der Jungfräulichkeit besser sei.

Diese Auffassung hat mit geringfügigen Modifikationen Anklang gefunden, nicht nur bei protestantischen [4]) sondern auch bei katholischen [5]) Gelehrten.

Wenn wir absehen von der im Altertum vereinzelt auftauchenden Ansicht (Hieronymus, Pelagius, Methodius von Olympus, Epiphanius), die jene Stelle des Korintherbriefes im allegorischen Sinne deutet und auf die Wahrung der eigenen Jungfräulichkeit beziehen wollte, steht dieser Auffassung entgegen die von den Erklärern des Altertums vertretene und bis in die neueste Zeit allgemein festgehaltene Ansicht, daß es sich hier um eine Jungfrau handelt, die unter der „väterlichen Gewalt" sei es des Vaters oder des Vormundes steht, und daß die Weisungen des Apostels eben diesem Vater

1) Das apostolische Zeitalter, 1886, S. 675.

2) Theol. Arbeiten aus dem rhein. wissenschaftl. Pred.-Verein N. F. III, 1889, S. 57ff.

3) Virgines subintroductae. Ein Beitrag zum 7. Kap. des 1. Kor.-Br. 1902.

4) Jülicher in Archiv f. Religionswissenschaft VII (1904), S. 373 ff. — H. Lietzmann, Komm. zum 1. Kor.-Br. im Handb. z. NT. III. 1 (1913), S. 110.

5) Ign. Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth, 1899, S. 67 (Bibl. Stud. IV. 4). — Al. Schäfer, Erklärung der beiden Kor.-Br. 1903. — Fr. Fahnenbruch in Bibl. Zeitschr. XII (1914), S. 390ff.

oder Vormund gelten. Die vorausgesetzte Lage wäre dann folgende: Ein Vater, überzeugt von dem überragenden Wert der Jungfräulichkeit, hat den Wunsch, daß seine Tochter Jungfrau bleibe, und hat auch Sorge dafür getragen, seinem Wunsche Geltung zu verschaffen; die Tochter scheint entschlossen, Jungfrau zu bleiben. Da tritt unversehens eine Änderung ein in den subjektiven und objektiven Verhältnissen. Subjektiv insofern der Vater seine Ansicht ändert, indem er meint, daß die von ihm seiner Tochter nahegelegte Jungfräulichkeit dem Mädchen nicht zusage und verderbliche Folgen haben könne. Objektiv ist diese Meinungsänderung begründet durch das geschlechtliche Heranreifen der Jungfrau, oder durch das Drängen eines Freiers, oder durch irgendwelche anderen äußeren Verhältnisse, die es dem Vater nahe legen, daß seine Befürchtungen eintreffen. So befindet sich der Vater in einer Zwangslage: auf der einen Seite steht seine Schätzung der Jungfräulichkeit und sein ursprünglicher Entschluß — auf der anderen Seite gewisse Bedenken und vielleicht auch die Unmöglichkeit, seinem Wunsche bei der Tochter dauernd Geltung zu verschaffen. Dieser Widerstreit schafft ihm Gewissensunruhen. Von diesen Gewissensbedenken will ihn der Apostel durch seinen die Verhältnisse berücksichtigenden Rat befreien.

An dieser älteren Auffassung wird wohl auch trotz aller dagegen geltend gemachten Bedenken und trotz aller für die entgegenstehende Ansicht ins Feld geführten Gründe unbedingt festzuhalten sein [1]). Mit rein philologischer Methode ist dem wahren Sinn der Stelle nicht beizukommen; denn das muß jeder rückhaltlos zugeben, daß die Ausdrucksweise sehr unklar ist. Diese Unklarheit ist nicht bloß begründet in gewissen stilistischen Unebenheiten und in der Mehrdeutigkeit einzelner Redewendungen, sondern vor allem auch in dem Umstand, daß die Weisungen des Apostels ganz konkrete Verhältnisse berücksichtigen und die Antwort auf eine dem Apostel vorgelegte Frage enthalten, über deren Inhalt und Formulierung wir leider nichts wissen.

Die Bedenken also, die aus rein sprachlichen Rücksichten erhoben werden, können keinesfalls als zwingend bezeichnet werden. Dagegen fällt sicher schwer ins Gewicht [2]), daß in der patristischen Zeit auch nicht ein einziger Erklärer in dieser Stelle einen Hinweis auf das Syneisaktentum gefunden hat. Das ist um so auffallender, da sich unter diesen Männern auch solche finden, die die

[1]) Vgl. die gründliche Untersuchung von Jos. Sickenberger, Syneisaktentum im 1. Kor.-Br.? in Bibl. Zeitschr. III (1905), S. 44—69.

[2]) Sickenberger a. a. O. S. 57 f.

Einrichtung des Syneisaktentums kannten und heftig bekämpften (Epiphanius, Hieronymus, Chrysostomus). Selbst in den Schriften, die sich ausdrücklich die Bekämpfung des Syneisaktentums zur Aufgabe machten, findet sich nicht die geringste Andeutung dafür, daß die Stelle je in diesem Sinne ausgelegt worden wäre. So muß auch als sicher bezeichnet werden, daß sich weder die Verteidiger noch die Ausüber dieser „geistlichen Ehen" je auf diese Stelle berufen haben. Wer nun trotzdem die Äußerungen des Apostels auf das Syneisaktentum beziehen will, der ist zu der Annahme gezwungen, daß das rechte Verständnis dieser Worte schon sehr bald in den christlichen Gemeinden verloren ging, sogar in der dabei in erster Linie interessierten und geistig hoch entwickelten Gemeinde von Korinth. Und dieses rechte Verständnis wäre dann auch nicht einmal von denen gerettet worden, die diese angeblich schon dem Urchristentum angehörende Institution weiter fortgeführt haben, und denen doch sicher alles daran gelegen gewesen sein mußte, ihre viel angefeindete Übung durch den Hinweis auf die urchristliche Praxis und auf die Duldung durch den Apostel zu schützen und zu verteidigen.

Der Zusammenhang der Stelle selbst gibt nicht den geringsten Grund, die neue Auffassung der traditionellen vorzuziehen, um so weniger, da uns sonst auch nicht die leiseste Spur für das Vorkommen des Syneisaktentums in der frühchristlichen Zeit vorliegt. Andrerseits aber läßt sich der Stelle, wie Sickenberger [1]) und H. Koch [2]) dargelegt haben, ohne jeden Zwang ein durchaus harmonischer Sinn abgewinnen, wenn man die Weisungen an den Mann gerichtet sein läßt, dem die väterliche Gewalt über eine Jungfrau zusteht.

Somit dürfte der Beweis dafür, daß die seltsame Einrichtung der sogenannten „geistlichen Ehen" (Syneisaktentum) schon in den kanonischen Schriften des N. T. bezeugt und darum in der apostolischen Zeit unter Billigung der Apostel als zu Recht bestehend zu betrachten sei, als nicht gelungen zu bezeichnen sein. Der Bestand des Syneisaktentums im apostolischen Zeitalter ist aus den ntl. Schriften nicht nachzuweisen.

Gleichwohl aber läßt die angezogene Stelle des 1. Kor.-Br. deutlich erkennen, einer wie hohen Wertschätzung sich die dauernde Jungfräulichkeit in den christlichen Gemeinden erfreute. Wie bei den anderen, im selben Kapitel des 1. Kor.-Br. besprochenen Ver-

[1]) A. a. O.

[2]) „Vater und Tochter im 1. Kor.-Br." in Bibl. Zeitschr. III (1905), S. 401—407.

hältnissen dürfte auch hier angenommen werden müssen, daß es sich nicht um einen vereinzelten Fall, sondern um ein typisches Vorkommnis handelte, also um Verhältnisse, die in der korinthischen Gemeinde nicht ungewöhnlich waren. Eltern müssen es als ein Glück und einen hohen Vorzug betrachtet haben, wenn ihre Töchter jungfräulich blieben, und scheinen ihre Töchter in dieser Richtung auch direkt beeinflußt zu haben. So mag es dann auch vorgekommen sein, daß sie aus mißverstandenem Eifer, aus übertriebenem Pflichtgefühl oder aus ängstlichen Gewissensskrupeln einen ungebührlichen Druck auf ihre Töchter ausübten und dadurch Gefahren heraufbeschworen, die der Sünde in die Arme trieben. Auch hier warnt der Apostel vor jeder Überspannung und weiß den rechten Mittelweg anzugeben.

Sicher handelt es sich also auch hier um Gott geweihte Jungfrauen. Ob nun diese Jungfrauen im häuslichen Verbande verblieben und unter der Obhut des Vaters ihr gottgeweihtes Leben führten, oder ob sie sich in irgendwelcher Form zu einem gemeinsamen Leben unter den Augen der Gemeinde und der Obhut des Bischofs zusammenschlossen, dafür fehlen uns jegliche Angaben.

III. Ehe und Jungfräulichkeit in ihrem Verhältnis zueinander.

Ehe und Jungfräulichkeit erscheinen in den Schriften des N. T. als die beiden allein berechtigten und sittlich zulässigen Lösungen des Geschlechtsproblems. Die Ehe, als die Vereinigung der beiden getrennten Geschlechter, ist frei von jedem sittlichen Makel; sie wird sogar aus dem Gebiet der rein naturhaften Betätigungen emporgehoben zu einer persönlichen Verbindung mit sittlichem Charakter, die selbst der religiösen Weihe nicht ermangelt. Als Ideal wird aber trotzdem die Jungfräulichkeit hingestellt, und gelegentlich wird sogar der Wunsch ausgesprochen, daß dieses Ideal allen erreichbar wäre. Unter den gegebenen irdischen Bedingungen kann aber die Jungfräulichkeit nur ein Ausnahmezustand bleiben und ist darum von einzelnen auch nur durchführbar auf Grund einer besonderen Gnadengabe.

Durch Ehe und Jungfräulichkeit wird der von Gott geschaffenen Natur und dem von Gott gewiesenen Beruf des Menschengeschlechtes Rechnung getragen.

Der Mensch ist durch seine Natur an das Materiell-Sinnliche gebunden und hat einen Diesseitsberuf zu erfüllen. Die Ehe schafft die vernunftgemäße Grundlage und Ordnung für die berechtigte

Betätigung des in der sinnlichen Natur des Menschen wurzelnden Triebes und sichert damit den Bestand des Menschengeschlechtes. Durch ihren monogamen und unauflöslichen Charakter schafft sie auch die gesunde Grundlage der menschlichen Gesellschaft und damit den Ausgangspunkt der den Diesseitsberuf der Menschheit bildenden Kulturarbeit. Zugleich aber wird auch angedeutet, daß die Ehe durch die mit ihr verbundenen Pflichten Gelegenheit gibt zur Übung sittlicher Tugenden. Durch die enge persönliche Gemeinschaft, die durch den Schimmer der religiösen Weihe verklärt ist, wird sie auch eine Stütze im Streben nach sittlichen Idealen. Dabei wird nicht übersehen, daß die Ehe andrerseits auch manche Gefahren und Hemmungen bezüglich der religiös-sittlichen Aufgabe des Menschen mit sich bringt. So bleibt die Ehe trotz ihrer wesentlich naturhaften Grundlage und trotz ihrer Diesseitsbestimmung nicht ein rein weltlich Ding; sie steht in enger Beziehung auch zu den höchsten und letzten Aufgaben des Menschen.

Der Mensch ist an das Materiell-Sinnliche wohl gebunden, aber er geht darin nicht auf. Der Geist hebt den Menschen über das Materiell-Sinnliche hinaus. Durch den Geist ist die Menschheit der Gottheit verwandt, und damit ist auch den Menschen die Jenseitsaufgabe gestellt, die nur durch Beherrschung und Überwindung des Materiell-Sinnlichen erreicht werden kann. Das Reich Gottes ist das höchste Ziel des Menschen, und dieses Ziel wird erstrebt durch Ausbreitung und Vertiefung des Reiches Gottes auf Erden im einzelnen wie in der menschlichen Gesellschaft und durch Aneignung des vollendeten Gottesreiches im Jenseits. Die Jungfräulichkeit nun wird zu diesem Gottesreich in die engste Beziehung gesetzt. Sie erscheint einerseits als eine Vorwegnahme des Zustandes der Menschheit im vollendeten Gottesreich, in dem die geschlechtlichen Unterschiede aufgehoben sind. Sie bildet andrerseits ein vortreffliches Mittel im Dienste dieses Gottesreiches auf Erden. Damit ist der hohe Wert der Jungfräulichkeit von selbst gegeben. Weil unmittelbar in den Dienst der höchsten Aufgabe der Menschheit gestellt — aber eben auch nur dadurch — erscheint die Jungfräulichkeit vom religiös-sittlichen Standpunkt aus beurteilt an sich als das Wertvollere.

Gleichwohl ist die Jungfräulichkeit unter den gegebenen, materiell-sinnlich bedingten irdischen Verhältnissen allgemein nicht durchführbar. Die allgemeine Durchführung des Ideals der Jungfräulichkeit würde eine Selbstvernichtung der Menschheit und ein Aufgeben des Diesseitsberufes bedeuten. So kann die Jungfräulichkeit auch im Gottesreich auf Erden nur ein Ausnahmezustand bleiben; sie ist das Ideal, dessen Verwirklichung zwar erstrebt

werden soll, das aber nur verwirklicht werden kann, wenn eine besondere Gnade Gottes dazu treibt und stärkt.

So ergänzen Ehe und Jungfräulichkeit einander in harmonischer Vollendung: die Ehe trägt der sinnlichen Natur des Menschen Rechnung und ist in erster Linie in den Dienst des Diesseitsberufes der Menschheit gestellt – die Jungfräulichkeit entspricht mehr der geistigen Natur des Menschen und erscheint als ein vorzügliches Mittel im Dienste des Jenseitsberufes.

Verzeichnis der wichtigsten benutzten Literatur.

Benz, Die Ethik des Apostels Paulus. Freiburg i. Br. 1912. (Bibl. Stud. XVII. 3/4).

Denner, Die Ehescheidung im NT. Die Auslegung nt Schrifttexte über die Ehescheidung bei den Vätern historisch-kritisch dargestellt. Paderborn 1910.

Feine, P., Jesus Christus und Paulus. Leipzig 1902.

Jordan, H., Das Frauenideal des NT in der ältesten Christenheit. Leipzig 1909.

Juncker, A., Die Ethik des Apostels Paulus. Halle 1904.

Kraus, Sam., Talmudische Archäologie. Bd. II. Leipzig 1911.

Ott, Ant., Die Auslegung der nt Texte über die Ehescheidung. Paderborn 1911 (Neutest. Abhandl. III. 1—3).

Peabody, G. Fr., Jesus Christus und die soziale Frage, übersetzt von Mühlenhoff. Gießen 1903.

Rade, M., Die Stellung des Christentums zum Geschlechtsleben. Tübingen 1910 (Religionsgesch. Volksbücher V. 7/8).

Tillmann, Fr., Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen. Freiburg i. B. 1909 (Bibl. Stud. XIV. 1/2).

Inhalt.

	Seite
Einleitung	3
Allgemeines über die Äußerungen der nt Schriften zur Frage	4
I. Die Ehe	7
1. Mann und Weib in ihrem Verhältnis zueinander	7
2. Die Ehe, eine gottgewollte und darum sittlich erlaubte Verbindung	11
3. Die Ehe, eine monogame Verbindung. Die wiederholte Ehe	14
4. Die Ehe, eine lebenslängliche Verbindung	18
5. Die naturhafte Seite der Ehe	31
6. Der sittliche Charakter der Ehe	35
7. Die religiöse Weihe der Ehe	41
II. Die Jungfräulichkeit	45
1. Würdigung der Jungfräulichkeit und der freiwilligen Ehelosigkeit nach ihrem religiös-sittlichen Wert	45
2. Praktische Wertschätzung	55
3. Zölibat und Priesterehe	64
4. Geweihte Jungfrauen und Witwen	68
5. Syneisakten?	70
III. Ehe u. Jungfräulichkeit in ihrem Verhältnis zueinander	74

Biblische Zeitfragen.

Dritte Folge.

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Jesus und Paulus. 3. Aufl. 0,75
2. Dr. M. Meinertz (Münster), Das Lukasevangelium. 3. Aufl. 0,75
3./4. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Die Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 3. Aufl. 1,20
5./6. Dr. S. Landersdorfer O. S. B. (Ettal), Bibel und südarabische Altertumsforschung. 1./2. Aufl. 1,20
7. Dr. A. Schmitt (Offenburg i. B.), Bibel u. Naturwissenschaft. 3. Aufl. 0,75
8./9. Dr. Paul Karge (Jerusalem), Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. 3. Aufl. 1,20
10. Wilh. Koch (Tübingen), Die Taufe im Neuen Testament. 1./2. Aufl. 0,75
11. Dr. J. Göttsberger (München), Adam und Eva. 3. Aufl. 0,75
12. Dr. Friedr. Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. 3. Aufl. 1,50

Vierte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Das Leben Jesu (Grundriß). 3. Aufl. 0,75
2. Derselbe, Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu. 0,60
3./4. P. Theophil Witzel O. F. M. (Fulda), Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweistromeland. 1,20
5. Dr. Ignaz Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums. 0,75
6./7. Dr. J. Döller (Wien), Die Messiaserwartung im Alten Testament. 1,20
8. Dr. S. Euringer, Der Streit um das Deuteronomium. 0,60
9. Dr. H. J. Heyes, Joseph in Ägypten. 0,60
10. Dr. W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. 0,75
11./12. Dr. Fr. Tillmann, Selbstbewußtsein des Gottessohnes. 1,20

Fünfte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Rießler (Tübingen), Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte. 0,75
2. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Inspiration des Neuen Testamentes. 0,60
3. Dr. J. Nikel (Breslau), Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. 0,75
4./5. Dr. Bartmann (Paderborn), Das Reich Gottes in der Hl. Schrift. 1,20
6./7. Dr. N. Peters (Paderborn), Der Text des Alten Testamentes und seine Geschichte. 1,20
8. Dr. J. Rohr (Straßburg), Griechentum und Christentum. 0,60
9./10. Dr. S. Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie. 1,20
11./12. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Wunder Jesu. 1,20

Sechste Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda (Leitmeritz), Salomo und seine Zeit. 1,20
3. Dr. Fr. X. Steinmetzer, Der heilige Petrus. 0,60
4./5. Dr. E. Krebs, Religionsgeschichtliches Problem des Urchristentums. 1,20
6./7. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. I. Die palästinensischen Bücher. 1,20
8. Dr. P. Dausch, Lebensbejahung und Aszese Jesu. 0,60
9./10. Dr. P. Karge, Babylonisches im Neuen Testament. 1,20
11./12. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament und die Nächstenliebe. 1,20

Biblische Zeitfragen.

Siebente Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit. 1,20
3. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. II. Septuaginta und Buch der Weisheit. 0,60
4. Dr. P. Dausch, Die synoptische Frage. 0,60
5. Dr. P. Rießler, Der Prophet Jeremias. 0,60
6. Dr. J. Nikel, Der Hebräerbrief. 0,75
7./8. † Dr. Fr. X. Pölzl (Wien), Der Weltapostel Paulus. 1,20
9. Dr. P. Dausch, Zweiquellentheorie u. d. Glaubwürdigk. d. 3 ält. Evang. 0,60
10. Dr. A. Schulz, Die sittliche Wertung des Krieges im Alten Testam. 0,75
11./12. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. I. Die Zeit der Vorbereitung. 1,20

Achte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die Idee der Heidenbekehrung im Alt. Test. 1,20
3./4. Dr. M. Meinertz, Die Gleichnisse Jesu. 1,20
5./6. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. 1,20
7./8. Dr. A. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. 1,20
9./10. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. II. Aus der galiläischen Mission. 1,20
11. Dr. F. Feldmann, Israels Relig., Sitte u. Kultur in d. vormos. Zeit. 0,75
12. Dr. P. L. Landersdorfer (Ettal), Die sumerische Frage u. die Bibel. 0,60

Neunte Folge (Änderungen vorbehalten).

1./2. Dr. J. Göttsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T. 2,20
3./4. Dr. J. Fischer, Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament. 2,20
5./6. Dr. Straubinger, Die vorisrael. Völker auf dem Boden Palästinas (i. V.).
7. Dr. A. Steinmann, Die Jungfrauengeburt u. d. vergleich. Relig.-Gesch. (i. V.).
8. Dr. P. Dausch, Der Wunderzyklus Mt cp. 8–9 (i. V.).
9./10. Dr. J. Döller, Das Weib im Alten Testament (i. V.).
11. Dr. J. Nikel, Der Kodex Hammurabi u. d. bürgerl. Gesetzgebung Israels (i. V.).
12. Dr. J. Rohr, Die Rechtfertigung im Neuen Testament (i. V.).

Für die nächsten Folgen sind bis jetzt folgende Beiträge zugesagt:
Dr. F. Dölger, Der Heilige Geist im Neuen Testament.
Dr. M. Faulhaber, Bischof von Speyer, Die Psalmen.
Ders., Die Bibel, die Königin der Weltliteratur.
Dr. J. Göttsberger, Der Prophet Ezechiel.
Dr. J. Hehn, Das israelitische Prophetentum.
Dr. P. Heinisch, Der Unsterblichkeitsglaube im Alten Testament.
Dr. Al. Hudal, Die Sklaverei im Alten Testament.
Dr. Paul Karge, Forschungen und Ausgrabungen im alten Jerusalem.
Dr. F. X. Kugler S. J., Geist und Gestalt der babylonischen Religion.
Dr. Friedrich Maier, Der Text des Neuen Testaments.
Dr. A. Musil (Wien), Biblisches aus Nordarabien.
Dr. J. Nikel, Der Talmud, seine Entstehung, sein Inhalt und seine Autorität.
Dr. P. Rießler, Die ältesten Schriftpropheten.
Dr. J. Rohr, Das Gebet im Neuen Testament.
Ders., Soziale Frage und Neues Testament.
Dr. A. Sanda, Die nordsemitischen Inschriften und die Bibel.
Dr. B. Vandenhoff (Münster), Ehe und Familie bei den Hebräern.

Münster i. W. **Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.**